محمد الخباز

تراجم الشعراء

بين الأدب والتاريخ

يليه

ديوان أبي الرقعمق







تراجم الشعراء بين الأدب والتاريخ

يليه

ديوان أبي الرقعمق

محمد الخباز



المحتويات

الإهـداء

إلى طه حسين

الذي أهتدي ببصيرته في هذا الزمن الأعمى.



مقدمة عابثة

السؤال الذي يواجهُ كل كتابٍ يتكلم عن الأدب القديم هو: ما الذي يقدمه لهذا العصر الحديث؟ ما الفائدةُ من الكلام عن شعراء ماتوا وماتَ شعرهم، ولم يعد أحدٌ يقرأ لهم إلا من يعيش خارج الزمن، متحجّرًا في حداثته المتحركة، ومتأخرًا في مسيرته المتقدمة؟ ما أثر هذا الكتاب في حركة الشعر الجديد وكيف سيساهم في تطويره؟ ما علاقته بالثقافة المعاصرة وأسئلتها الحادة؟ ما الرابط بينه وبين المجتمع الذي يفكر في المستقبل؟

والجواب بكل بساطة: إن هذا الكتاب لا يقدمُ من ذلك شيئًا أبدًا، وليس له أي فوائد عظيمة تبهر العقول فتسجد له من شدة الذهول!! إنه بكل بساطة كتابٌ لتزجية الوقت من الملل! وإني إنما كنت أكتب فصوله لأتسلى أثناء عجزي عن الكتابة في القضايا المهمة، في صحراء تحكمها القبضة الحديدية ومجتمعٍ نائمٍ في فقاعته الأسطورية!

ونصيحتي لك أيها القارئ الفذ، الذي ـ ولا شك عندي ـ عليه يتوقف خروج الوضع العربي من بؤسه

المدقع، أن لا تهدرَ وقتك الثمين فيما أكتبه من كلام فارغ، وأن تضع هذا الكتاب في بطن أقرب قمامةٍ لديك، فهو لا يستحق من مقامك العالي التفاتةً واحدة!

أما إذا كنتَ مُصرًا على متابعة هذا الهراء، فافتح أذنك الثانية إذًا لتُخرجَ ما سأقوله لك في أذنك الأولى، فربما سبب حديثي إن بقي في جمجمتك لك وجعًا.

واعلم أيها القارئ المُضيِّعُ وقته ـ وإن لم يصلك هذا الكتاب هديةً فأنت قارئ مُضيِّعٌ لماله أيضًا ـ أن الكتابة عن التراث كتابتان: كتابةٌ تراثيةٌ عن التراث وكتابةٌ معاصرةٌ عنه. وأنا لا أعلم في الحقيقة ما هي الكتابة التراثية عن التراث وإنما أحببت أن أتشدق عليك في الكلام لأوهمك بعلمي الغزير! أما الكتابة المعاصرة عنه فنموذجها هذا الكتاب، ولا أظنني بحاجة لأشرح لك ماهيَّتها، ما دُمتَ أحمق وستقرأ الكتاب كله لتعرفها!

وكلي رجاءٌ أن لا يصل بك الحمق ـ أيها القارئ الذكي ـ إلى ما وصل به هؤلاء الشعراء الذين كتبتُ عنهم فظنوا أني قد كتبتُ عنهم حينما كتبتُ عنهم، وإني إنما كنت ـ وهذا ما كان يسليني ـ أستخدمهم كأقنعة للكلام عنا، نعم عنا: أنا وأنت، وعن فسادنا، وعن زمننا الفاسد! فأنا ـ ولا أخفيك القول ـ أجْبنُ من أن أشير إلى الأشياء بيدي، فتقطعها اليد الحديدية أو يسيل عليها أسيد

الفقاعة الأسطورية، فارتأيتُ أن ألعب هذه اللعبة ليحفظني الكلام في أمنه، كما حفظ صاحب كليلة ودمنة.

واعلم أيضًا أني إنما كنتُ أكذب عليك فيما قلتُ وسأكذب عليك فيما سأقول! فحكاية الظاهر والباطن هي من الحكايات التي يتشدق بها المتثيقفون من أهل هذا الزمان عن كتاباتهم، ليوهموك بعلمهم الغزير، وأنا واحدٌ منهم! والحقيقة أني خفت أن لا تصدقني حين أحكي لك عن حكايتي الغريبة في تأليف هذه المقالات. فقد طلبت من ابن القارح صاحب أبي العلاء أن يأخذني في رحلةٍ إلى شعراء أحببت أن أقابلهم لأقرأ عليهم أشعارهم لأني لم أجد من أقرأ عليه هذه الأشعار في هذا الزمان، فعطف علي لأني كنت كما يقول أذكِّره بشبابه، وشرط علي أن لا أصف ما أرى في هذه الرحلة لكي لا يعرف الناس مقدار كذبه ومبالغته في رسالة الغفران، ولا أن أقابل من قابلهم. فعاهدته على ذلك عهدًا غليظًا، ولم يثق بعهدي، وعصب عيني قبل أن نبدأ الرحلة، لأنه يعرف أنني كاذب مثله، أُحب أن أتسلى بعقول الناس!

وصار يأخذني من شاعرٍ إلى شاعر، فيفتح لي واحد ذراعيه، ويكلمني آخر من طرف أنفه، لكنهم كانوا جميعًا مستغربين أن يزورهم شابٌّ من هذا الزمان يلبس بنطلونًا من الجينز وقميصًا، ويسألهم عن أشعارهم التي أنجب عليها الغبار أولاده من مئات السنين. وصاروا بدل أن

أسألهم عن أشعارهم يسألونني عن الشعر في هذا الزمان، وكنت كلما قرأت لهم نصًا استلقى بعضهم عليَّ من الضحك، وأسكتني بعضهم من الغضب، وحينما حاولت أن أتكلم لهم عن هذا الشعر المختلف عن شعرهم كان اللقاء ينتهي بطردي!

ومما كان يسألونني عنه أيضًا، هو ما قيل عنهم بعد أن رحلوا عنا على هذه الفانية، فكنت أقرأ عليهم أخبارهم من كتب الأدب تارةً ومن كتب التاريخ تارةً ومن كتب أهل الدين تارةً أخرى، وما أذهلني وأذهلهم أن الصورة المرسومة لهم كانت مخالفة لما كانوه، حتى أن بعضهم صار يشك في أني أقرأ عليه ترجمة شخصٍ آخر! وحينما كنت أبين لهم أن بعض الأخبار والصفات مما هو مشهور عنهم لدى العامة والخاصة كانوا يعارضونني بأشعارهم التي تدل على عكس ما هو مشهور عنهم، فينعقد لساني.

وفي أحيانٍ أخرى كانوا ينبّهونني إلى أن بعض الصفات والأحوال المذكورة في ترجماتهم إنما تمثل مرحلة من مراحل حياتهم ليس إلا، فبعضهم كان متدينًا وترك التدين، وبعضهم كان لاهيًا وعابثًا وتدين في آخر حياته، وبعضهم لم يكن من أهل السياسة وصار منها لاحقًا، غير أن هذه الترجمات كانت لا تبين ذلك، بل تطلق الأوصاف إطلاقًا عامًا. ولذلك كانت بعض الأخبار تعارض بعضها بعضًا في أحيانٍ كثيرة، ولو كان المترجمون

يبينون أن هذا الخبر يصف مرحلة ما من حياة أحدهم، وأن الخبر الآخر يصف مرحلة أخرى لانحل هذا التعارض. وقد ساعد على ذلك أن دواوينهم لم تكن مرتبةً ترتيبًا تاريخيًا بل كان ترتيبها اعتباطيًا أو هجائيًا فلا يميز أحد بين ما قالوه في شبابهم وما قالوه في مشيبهم.

وقد وعدتهم أن أبين كل ذلك بعد أن أعود من رحلتي، ولكنني واجهت من بعضهم معارضةً شديدة، فقد ألبَستهُ بعض الترجمات لباس أهل الورع والتقوى والإيمان، فإذا كتبتُ عنه زال عنه ذلك اللباس وأصبح عاريًا. غير أني طمأنتهم بأن المؤمنين الذين يدعون لهم قد قطع الإيمان لهم آذانهم، فهم لا يسمعون من أحدٍ كلامًا غير الذي لُقِّنوه تلقينًا، وأني لا يسمع كلامي إلا من كانَ من أهل الشكِّ لا من أهل الإيمان. وقد صدقَ كلامي، وقابَلتْ بعضُ هذه المقالات حينما نشرتها في المجلات رفضًا وردًا واستهجانًا، لأنها كانت تقول ما يخالف ما قيل لمئات السنين.

أيها القارئ، أنبهك مرةً أخرى بأن لا تصدقني، فإن كنتَ مصرًا فلا شك أنك ستسألني عن الضمانات التي علي أن أقدّمها لك لتصدقني. فما يدريكَ أني نقلتُ الصورةَ التي أملاها علي الشعراء عن أنفسهم بحيادية تامة، وما يدريك أني ما ملتُ مع هوايَ حينما نزعتُ عن بعضهم بعض الصفات وألصقت بهم صفات أخرى، كما مال أهل الدين

مع هواهم وألبسوا بعضًا من هؤلاء الشعراء لباس التدين. والحقيقةُ أقول لك: إني لا أملك من هذه الضمانات شيئًا، ولو كنتُ أملك شيئًا منها، لما قدمته لك، لأني أريدك أن تشك في كلامي وأن تسائله لا أن تأخذه على أنه الحقيقة المطلقة. والحقيقةُ الأخرى التي أقولها لك ـ وهي أعظم من أختها ـ : أني أنا نفسي أشكُّ في كلامي! فما يدريني أن هؤلاء الشعراء كانوا صادقين أصلًا في كلامهم وصادقين في أشعارهم التي نسبوها لأنفسهم! أمَا شَكَّ كبيرنا في الغواية طه حسين في أن الشعر الجاهلي هو شعر جاهلي وذهب إلى أن هذا الشعر منحولٌ عليهم، قد نسبته الأجيال اللاحقة إلى الأجيال السابقة لغاياتٍ في أنفسها، فما الذي يجعلني لا أشك أنا أيضًا؟!

لكن هذا الشك لم يمنع طه حسين من أن يَدرسَ الشّعر العربي ويدرِّسه، وينشر تلك الدروس على الملأ، متوسلًا بما تمده مناهج النقد الأدبي من أدوات تساعده على أن يبني منطقًا لدروسه تخفّف من حدة الشكِّ ولا تلغيه، فأن نستطيع باستخدام هذه الأدوات أن نبني صورةً متسقة ومتماسكة ومنطقية لهؤلاء الشعراء متناسبة مع الفترة التي عاشوا فيها والظروف التي مروا بها، وأن نستبعد العناصر التي تفسدُ هذا المنطق فإن ذلك يدعو للاطمئنان قليلًا، وأقول للاطمئنان لا لليقين.

ولا أخفيك القول أن أصحاب اليقين يقتلونني من

الضحك، حين يريدون منك أن تأخذ كلامهم على أنه الحقيقة المطلقة، فيحكمون على أنفسهم في مقدماتهم بأنهم كانوا موضوعيين إلى أقصى حد وحياديين حيادية تامة وأنهم ما مالوا إلى هوى ما، ولا انتصروا لعصبية ما. والحيادية في الحكم تتطلب أن يكون الحاكم والمحكوم عليه منفصلين أحدهما عن الآخر انفصالًا تامًا ولا رابط بينهما من أي نوع، فكيف تكون الحيادية إذا كان الموضوع هو الذات والذات هي الموضوع؟! وكيف تكون الموضوعية إذا كانت الذات جزءًا من الموضوع وليست خارجه؟ وها أنت ترى أن صاحب كل مذهب وكل دين وكل حزب وكل نظام وكل فرقة وكل تيار يرى فيما يعتقده الصواب التام ويرى في ما يعتقده الآخرون الخطأ، في حين أن الآخرين يرونه على خطأ ويرون أنفسهم على صواب، وذلك لأنهم يحكمون على ما هم جزء منه أو هو جزء منهم، أو على ما هو مرتبط بهم ارتباطًا سالبًا أو موجبًا، ولا يمكن أن يكونوا حياديين في هذه الأحكام التي في إثرها سالت الدماء الغزيرة التي صبغت صفحات التاريخ. ولكي لا يسيل الدم بيني وبينك فإني أقرُّ لك أني لم أكن حياديًا فلا تبحث عن موضوعيتي، وأني لستُ بالضرورة على صوابٍ وبإمكانك تخطئتي، وأن ما في هذا الكتاب هو مجرد آراءٍ شخصية تحاول أن تكون علمية بقدر ما تستطيع، لكنها لا تريد أن تكون مقدَّسة، فبإمكانك أن

تتجاهلها إن شئت، وبإمكانك أن تناقشها لو أحببت، ولا داعي لأن تُغضبَ نفسكَ الجليلة لأجل بضعة آراء سخيفة، كآرائي.

نعم، أنا لم أكن حياديًا، وإنما كنت منحازًا إلى قيم ثقافية معينة، ولأن هذه المقالات هي في الأساس تدخُلُ في باب النقد الثقافي لا النقد الجمالي، فستجدني أنتقد القيم المغايرة نقدًا حادًا في بعض الأحيان وخفيفًا في أحيانٍ أخرى، تارةً بأسلوب مباشر وتارةً بأسلوب غير مباشر. وقد تختلف معي في ما تتبنّاه من قيم، وتعارضني في ما عارضته منها، وذلك حقك المشروع، ولكن ما ليس من حقك هو أن تمنعني من أصرح بانحيازي إلى قيمٍ ما وبنقدي لما لا أنحاز إليه من قيمٍ ضدِّية، كما حاولَ غيرك أن يفعل، ولم يُفلح.

وقد كتبتُ هذه المقالات بأسلوبٍ سهلٍ بسيط وواضح، ولغةٍ لا هي بالقديمة ولا بالحديثة، لكي يستطيع القارئ العادي ـ الذي ليس بمستواكَ الرفيع ـ أن يستمتع بما يقرأ، وأن يدخل إلى أجواء الشعر القديم، وأن يتلمس حياة تلك المجتمعات، وأن يفكر في ما أطرحه من أفكار متواضعة لا هي بالعميقة ولا السطحية، وأن يناقشها. مبتعدًا عن عمدٍ عن أسلوب أهل الاختصاص ولغتهم ومصطلحاتهم، خلافًا لجيلي من النقّاد المغرمين بالتعقيد اللفظي والمعنوي واستعراض إلمامهم بالمصطلحات

والتيارات النقدية وأسماء النقّاد المعاصرين. فالشعر القديم بحاجة إلى أن نمد له أيدينا بعد أن هجرته الأجيال الجديدة وتمرد عليه الشعر المعاصر، وأنا لست ضد التمرد بل ضد القطيعة والتنكر للقيم الجمالية في ذلك الشعر القديم.

كما أني قمت بإعادة نشر ما تبقى من شعر أبي الرقعمق الذي أفردت له مقالةً من المقالات، وحاولت إعادة ترتيبه ترتيبًا تاريخيًا. أولًا لأن الشّعر والشاعر مجهولان تقريبًا، وثانيًا لأدعو إلى إعادة ترتيب دواوين غيره من الشعراء المشهورين وغير المشهورين، لما لذلك من فائدةٍ كبيرة تعود على القارئ والناقد في فهم تجربة الشاعر والتحولات التي مرت بها.

وأخيرًا أيها القارئ العزيز، أكرر نصيحتي لك بأن لا تقرأني، فإذا قرأتني فلا يغرنك كلامي المنمق وتظاهري بالعلم الغزير والثقافة الواسعة وتصدقني، فإذا صدقتني فلا يطمئن قلبك إلى تصديقي، وعليك بالبحث عن انحيازي لا عن حياديتي، وعليك بالشك أولًا وأخيرًا في كل ما أقول، فذلك أحب إلي من تصديقك لي.

November 2012

أمويةُ الفرزدق
(20 ـ 114هـ)

يظنُّ الكثيرون أن الشاعر همام بن غالب بن صعصعة الملقب بالفرزدق كان شيعيَّ الهوى بسبب قصيدته الميمية المشهورة في الإمام زين العابدين علي بن الحسين ـ أو في الإمام الحسين حسب رواية أخرى غير المشهورة[1] ـ، حتى صنفته بعض كتب الرجال على أنه كان من أصحاب الإمام السجّاد[2]، وقال عنه الشّريف المرتضى: وكان الفرزدق شيعيًا مائلًا إلى بني هاشم[3].

غير أن القارئ لديوانه سيجد أن الفرزدق كان عثمانيَّ الهوى ـ كما سنفصِّل القول لاحقًا ـ، متعصبًا لبني أمية، مادحًا لأمرائها ومستجديًا عند أبوابها. وسيجد أن

(1) انظر **الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**: السيد علي خان المدني (قم: منشورات مكتبة بصيرتي، 1397هـ)، ص 548 ـ 550.

(2) انظر **نقد الرجال**: التفرشي (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1418هـ)، ج 4، ص 14.

(3) **الأمالي**: السيد المرتضى (النجف: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، 1325 هـ)، ج1، ص45.

قصيدته الميمية هي قصيدة شاذة عن نسق القصائد الأخرى في الديوان. فلا يوجد في ديوانه أي قصائد أخرى تمدح أهل البيت من الذين عاصرهم كالإمام علي والحسن والحسين، ولا يوجد في ثنايا قصائده ـ إذا استثنينا الميمية ـ ما يشير إلى أنه يتبنى فكرهم أو يمشي في طريقهم أو يعارض أعداءهم معارضة دينية.

فإذا استبعدنا الروايات التي يرد فيها الفرزدق وأحد أفراد أهل البيت وهي روايات قليلة عمومًا، والروايات الأخرى سواء ما يتعلق بحياته أو بعلاقته بالأمويين أو بشخصيته التي اشتهرت بالفسق الذي قيل أنه تاب عنه آخر حياته كما يرى الشريف المرتضى، إذ قال: «كان الفرزدق قد نزع في آخر عمره عما كان من القذف والفسق وراجع طريقة الدين على أنه لم يكن في خلال فسقه منسلخًا عن الدين جملة ولا مهملًا أمره أصلًا»[1]، ذلك أنها روايات تحتمل الصدق والكذب، واتخذنا من ديوانه وثيقةً أساسية ووحيدة، فإننا لا يمكن أن نحكم بشيعية الفرزدق من خلال الديوان بل بأمويته، فالديوان ينطق بتشيّع الفرزدق لبني أمية وليس لبني هاشم كما ذهب المرتضى. وسنأخذ في ما يلي من كلام جولةً في مدائح الفرزدق الأموية لنفصل ما أجملناه سابقًا.

(1) **الأمالي**: السيد المرتضى، ج1، ص45.

يعلم الجميع أن هناك روايتين للفتنة التي حدثت بسبب الخليفة الثالث عثمان. فالرواية الأموية تقول بأن عثمان قتل مظلومًا وأن من حق ذويه من بني أمية المطالبة بدمه، وما خروج معاوية إلا خروج شرعي، حصل به على الخلافة التي من حقه أن يورِّثها لبني أمية الذين ورثوها عن عثمان. أما الرواية الشيعية فتقول إن معاوية إنما استغل مقتل عثمان للوصول إلى الحكم ثم استبد بهذا الحكم هو وقبيلته بالغلبة والقهر والسيف، وبذلك فملكهم فاقد للشرعية الدينية والسياسية، وإن الخلافة من حق العلويين. ويفترض أن الفرزدق إن كان شيعيًا كما يرى الشّريف المرتضى أن يعتقد بالرواية الثانية، أو على الأقل إن كان شاعرًا منافقًا لبني أمية أن يمدحهم بالجود والشجاعة والسماحة لكي يأخذ أموالهم ويخفي عقيدته ولا يتعرض لمسألة الخلافة وشرعيتها، غير أن الفرزدق على العكس من ذلك كان يتبنّى الرواية الأموية لما حدث، بل يسبغ الشرعية الدينية على ملوك بني أمية ـ كما سنرى ـ.

لنبدأ بقول الفرزدق يمدح سليمان بن عبد الملك:

أنت الذي نعت الكتاب لنا　　في ناطق التوراة والزبرِ
كم كان من قسٍّ يخبرنا　　بخلافة المهدي أو حبرِ
إنا لنرجو أن تعيد لنا　　سنن الخلائف من بني فهر
عثمان إذ ظلموه وانتهكوا　　دمه صبيحة ليلة النحر
ودعامة الدين التي اعتدلت　　عمرًا، وصاحبه أبا بكر

وابني أبي سفيان إذ طلبا … عثمان ما باتا على وِتر
وأبا أبيك لكل جائحة … مروان سيف الدين ذا الأثر
وأباك إذ كشف الإله به … عنا العمى وأضاء كالفجر
وأخاك إذ فتح الإله به … وأعزّه باليمن والنصر
خلفاء قد تركوا فرائضهم … فينا وسنة طيبي الذكر
تبعوا رسولهم بسنّته … حتى لقوه وهم على قدر
رفقاء متكئين في غُرفٍ … فرحين فوق أسرَّةٍ خضرِ

نلاحظ في هذه الأبيات التي تستحضر سلسلة الخلفاء من النبي إلى سليمان بن عبد الملك ـ التي سقط منها ذكر الإمام علي لا عن سهوٍ طبعًا ـ كيف أن الفرزدق يتبنّى الرواية الأموية التي تقول بحق معاوية بالطلب بدم عثمان الذي مات مظلومًا، ونجد أن الفرزدق جعل من خلفاء بني أمية متبعين لسنة النبي وخليفتيه أبي بكر وعمر، بل إنه لم يكتف بذلك حتى أدخلهم الجنة وأجلسهم فوق سرر خضر.

وعلينا أن لا نستغرب أن ذكر الإمام علي قد سقط لأن الخلافة على ما يبدو في نظر الفرزدق هي تراث عثمان، أي إنها يجب أن تنتقل من عثمان إلى ذوي عثمان من بني أمية. هكذا يقول في مدح عبد الملك بن مروان:

والناس في فتنة عمياء قد تركت
أشرافهم بين مقتول ومحروبِ

دعوا ليستخلف الرحمن خيرهم
والله يسمع دعوى كل مكروبِ

فأصبح اللهُ، ولَّى الأمر خيرهم
بعد اختلافٍ وصدعٍ غير مشعوبِ

تراث عثمان كانوا الأولياء له
سربال ملكٍ عليهم غير مسلوبِ

فعثمان واحد من بني أمية وما بنو أمية إلا امتداد له كما يشير الفرزدق وهو يمدح الوليد بن عبد الملك بن مروان:

لأم أتتنا بالوليد خليفة
من الشمس لو كان ابنها البدر أنجبُ

ومن عبد شمسٍ أنت سادس ستةٍ
خلائف كانوا منهم العم والأب

هداةً ومهديين، عثمان منهم،
ومروان وابن الأبطحين المطيب

ولهذا نجد أن الفرزدق يركز على قانون (الوراثة) الذي بموجبه يجب أن ينتقل الحكم من عثمان إلى بني أمية. يقول في الوليد بن عبد الملك:

أما الوليد فإن الله أورثه
بعلمه فيه ملكًا ثابت الدعمِ

خلافة لم تكن غصبًا مشورتها
أرسى قواعدها الرحمن ذو النعم

كانت لعثمان لم يظلم خلافتها
فانتهك الناس منها أعظم الحرم

وكما يربط بين بني أمية وعثمان فهو يربط بين عثمان وأبي بكر وعمر مما يجعل من خلافة الإمام علي حدثًا ناشزًا لا مكان له في سلسلة مترابطة تبدأ بالنبي إلى الخلفاء الثلاثة إلى بني أمية، الذين سيدخلون الجنة في النهاية بالطبع. يقول مادحًا يزيد بن عبد الملك:

يا خير حيٍّ وَقَتْ نعلٌ له قدمًا
وميتٍ بعد رسل الله مقبورِ

لو لم يبشِّر به عيسى وبيَّنه
كنت النبي الذي يدعو إلى النور

فأنت، إذ لم تكن إياه، صاحبه
مع الشهيدين والصديق في السور

في غرف الجنة العليا التي جُعلت
لهم هناك بسعيٍ كان مشكور

صلى صهيب ثلاثًا ثم أنزلها
على ابن عفان ملكًا غير مقصور

وصيةً من أبي حفصٍ لستتهم
كانوا أحباء مهديٍّ ومأمورِ

مـهـاجـريـن رأوا عـثـمـان أقـربـهـم
إذ بـايـعـوه لـهـا والـبـيـت والـطـور

فـلـن تـزال لـكـم والله أثـبـتـهـا
فيكم إلى نفخة الرحمن في الصور

إن الربط الذي يركز عليه الفرزدق بين بني أمية وبين النبي وخليفته من خلال عثمان ليس شيئًا عابرًا في مدح الفرزدق لبني أمية، وليس أمرًا اعتباطيًا، بل هو إسباغٌ للشرعية الدينية على سلطان بني أمية. ولذلك فإننا سنجد تركيزًا شديدًا لدى الفرزدق على الربط بين ملوك بني أمية وبين الله أو بينهم وبين الدين. إنه لا يمدحهم كباقي الشعراء الذين يمدحون ملوكهم بالكرم والشجاعة والحكمة، بل يمدحهم بصفتهم خلفاء الله والقائمين بأمر الدين وأن السلطة التي بيدهم إنما مصدرها الله وليس الناس أو القوة أو السياسة. يقول مثلًا يمدح بشر بن مروان:

أصبح بعد اختلاف الناس بينهم
بآل مروان دين الله قد ظهرا

خليفة الله منهم في رعيته
يهدي به الله بعد الفتنة البشرا

ويقول مادحًا الوليد بن عبد الملك:

أشاروا بها في الأمر غيرك منهم
وولاكها ذو العرش نحلاً من النحل

حباك بها الله الذي هو ساقها
إليك فقد أبلاك أفضل ما يبلي

ويقول مادحًا سليمان بن عبد الملك:

نظرتك ما انتظرتَ الله حتى
كفاك الماحلين بك المحالا

فقال الله إنك أنت أعلى
من المتلمسين لك الخبالا

فأعطاك الخلافة غير غصبٍ
ولم تركب لتغصبها قبالا

هكذا أصبح الله في الأبيات السابقة هو الذي أعطى الخلافة لبني أمية وذلك بإسناد الفعل إليه (يهدي به الله ـ وولاكها ذو العرش ـ حباك بها ـ فأعطاك). ولنقرأ قوله في الحجاج الذي يجعل فيه من بني أمية أولياءً لله وأن الله اختارهم ليكونوا خلفاءه فبيعتهم هي بيعة لله:

أخا غمراتٍ يجعل الله كعبه
هو الظفر الأعلى إذا البأس أصحرا

عجبت لنوكى من نزار وحينهم
ربيعة والأحزاب ممن تمضرا

يسوقون حوَّاكًا ليستفتحوا به
على أولياء الله ممن تخيرا

على عصبةٍ (عثمان) منهمْ ومنهمُ
إمامٌ جلا عنا الظلام فأسفرا

خليفة مروان الذي اختاره لنا
بعلمٍ علينا من أمات وأنشرا

به عمر الله المساجد وانتهى
عن الناس شيطان النفاق فأقصرا

ولو زحفوا بابني شمام كليهما
وبالشم من سلمى إلى سرو حميرا

إلى بيعة الله التي اختار عبده
لها ابن أبي العاصي الإمام المؤمرا

لفض الذي أعطى النبوة كيدهم
بأكيد مما كايدوه وأقدرا

دعوا ودعا الحجاج والخيل بينها
مدى النيل في سامي العجاجة أكدرا

وكما أن الفرزدق يربط ملوك بني أمية بالله في الأبيات السابقة فهو يربطهم بالدين كما في قوله يمدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان الذي يوصف بالانهماك في اللهو وسماع الغناء وأن له شعرًا رقيقًا وعلمًا بالموسيقى:

إذا ما رأته الأرض ظلت كأنها
تَزعزعُ، تستحيي الإمام من الرعبِ

يُشدُّ به (الإسلام) بعد وليِّهِ
أبيه فأمسى الدين ملتئم الشعب

شفيت من الداء العراق كما شفت
يد الله بالفرقان من مرض القلب

وقوله يمدح سليمان بن عبد الملك:

فلا تجزعي إني سأجعل رحلتي
إلى الله والباني له وهو عامله

وما قام مذ مات النبي محمد
وعثمان فوق الأرض راع يعادله

فأصبح صُلب الدين بعد التوائه
على الناس بالمهدي قُوِّم مائله

ولاحظ كيف أنه ربط في الأبيات السابقة بين سليمان وعثمان والنبي والدين. وربط الفرزدق بني أمية بالنبي محمد يتكرر في أكثر من موضع، كقوله يمدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك:

ورثت أبا سفيان وابنيه والذي
به الحرب شالت عن لقاحٍ حيالها

بسيفٍ به لاقى ببدرٍ محمدٌ
بني النضر في بيض حديث صقالها

وقوله يمدح يزيد بن عبد الملك:

أعطى ابن عاتكةَ الذي ما فوقه
غير النبوة والجلال الأجلل

سلطانه وعصا النبي وخاتمًا
ألقى له بجرانه والكلكل

أو يربطهم بالحق كقوله يمدح الحجّاج الطاغية ـ الذي مدحه الفرزدق بعدة قصائد ووصفه بأنه سيف لله والقائم بأمر الدين، وقد رثاه أيضًا حين مات بعدة قصائد ـ :

وكم من عشي العينين أعمى فؤاده
أقمت وذي رأس عن الحق مائل

بسيفٍ به لله تضرب من عصى
على قصر الأعناق فوق الكواهل

فأصبحت قد أبرأت ما في قلوبهم
من الغش من أفناء تلك القبائل

فما الناس إلا في سبيلين منهما
سبيل لحق أو سبيل لباطل

من الطبيعي إذًا بعدما ربط الفرزدق بين بني أمية والله والحق والنبي والدين أن يجعل من أعدائهم هم أعداء لله وللدين، فما دام بنو أمية يمثلون الله والحق فمن يعاديهم يمثل الباطل والكفر. وبذلك تتحول المعارك السياسية التي خاضها بنو أمية في سبيل القضاء على أعدائهم وتثبيت

ملكهم إلى معارك دينية في شعر الفرزدق يكون فيها بنو أمية مجاهدين في سبيل الله يريدون أن ينشروا الدين ويحاربوا أعداء الله في الأرض. هكذا يزور الفرزدق التاريخ بواسطة شعره ويقلب الحقائق ويلبس الباطل صورة الحق والحق صورة الباطل. يقول مثلًا في عبد الملك بن مروان وحربه مع ابن الزبير:

إذا لاقى بنو مروان سلوا
لدين الله أسيافًا غضابا
صوارم تمنع الإسلام منهم
يوكل وقعهن بمن أرابا
بهن لقوا بمكة ملحديها
ومسكن يحسنون بها الضرابا
فلم يتركن من أحد يصلي
وراء مكذب إلا أنابا
إلى الإسلام أو لاقى ذميمًا
بها ركن المنية والحسابا

وكذلك يشير إلى الموضوع نفسه بالطريقة نفسها في قصيدةٍ أخرى:

أرض رَميتَ إليها وهي فاسدة
بصارم من سيوف الله مشبوب
مجاهدٍ لعداة الله محتسب
جهادهم بضرابٍ غير تذبيب

فـالأرض لله ولاهـا خـلـيـفـتـه
وصـاحـب الله فـيـهـا غـيـر مـغـلـوب

بل إنه يشير إلى صفّين في إحدى قصائده جاعلًا الله في صف بني أمية، وذلك في مدحه لهشام بن عبد الملك:

لـتـأتـي خـيـر الـنـاس والـمـلـك الـذي
لـه كـل ضـوءٍ تـضـمـحـل كـواكـبـه

أبـى الله إلا نـصـركـم بـجـنـوده
ولـيـس بـمـغـلـوبٍ مـن الله صـاحـبـه

وكـائـن إلـيـكـم قـاد مـن رأس فـتـنـةٍ
جـنـودًا وأمـثـال الـجـبـال كـتـائـبـه

فـمـنـهـن أيـامٌ بـ(صـفّـيـن) قـد مـضـت
وبـالـمرج والـضحّـاك تجـري مـقـانـبـه

أبـى الله إلا أن مـلـكـكـم الـذي
بـه ثـبَّـتَ الـديـن الـشـديـدُ نـصـائـبـه

ولا عجب أن الفرزدق يجعل الله في صف معاوية أيام صفّين، ويجعل من الملائكة جنودًا في جيشه تقاتل عليًا بن أبي طالب، فهو حسب تعبيره كان ينتظر قيام دولة بني أمية منذ مقتل عثمان، وذلك في قوله يمدح الوليد بن عبد الملك:

وإنـك راعـي الله فـي الأرض تـنـتـهـي
إلـيـك نـواصـي كـل أمـر وآخـره

وما زلت أرجو آل مروان أن أرى
لهم دولة والدهر جمٌّ دوائره

لَدُنْ قُتل المظلوم أن يطلبوا به
ومولى دم المظلوم منهم وثائره

وما لهم لا يُنصرون ومنهمُ
خليل النبي المصطفى ومهاجره

إن ما قام به الفرزدق بشعره الذي استعرضناه بغض النظر عن كونه يدل على عثمانية الفرزدق وأمويته لا على علويته يُعدُّ جُرمًا ثقافيًا ـ إذا تسامحنا في إطلاق صفة المثقف على أدباء ذلك الزمان ـ. ذلك أن الفرزدق قام بوظيفة البوق الإعلامي المضلل لسلطة سياسية فاسدة ومستبدة. بل قام بإلباسها لباس الدين وإسباغ المشروعية الدينية المقدسة عليها، والكل يعلم ما فعلت بنو أمية بالدين وبأهل الدين. فإن كان ما فعله الفرزدق عن وعي ورغبةٍ حقيقيةٍ وصادقةٍ منه، فتلك مصيبةٌ، وإن كان ما فعله عن غير وعي، فالمصيبة أعظم. ولا فرق في ذلك إن كان الفرزدق متشيعًا لبني هاشم أو لبني أمية، ففي كلتا الحالتين فقد خان نفسه كمثقف حينما تخلى عن وظيفة المثقف الذي عليه أن لا يقف في صف الفساد، وخان شعره حينما أهانه بجعله وسيلة لتغطية هذا الفساد وتزوير حقيقته وخدمته.

ونحن حينما نصف ما فعله الفرزدق بالجرم الثقافي، فإننا لا نعني بذلك أن شعره غير جميل فنيًا، سواء الذي مدح به بني أمية أو الذي لم يمدحهم به، فشعر الفرزدق جميل فنيًا إذا قسناه بالمقاييس البلاغية القديمة، لكن هذا الجمال الفنّي يُخفي وراءه بشاعة ثقافية. أي إننا ننظر إلى شعر الفرزدق هنا باعتباره نصًا ثقافيًا، أي باعتباره كلامًا حاملًا لثقافة ما كسائر الكلام، لا باعتباره قولًا جميلًا فنتكلم عن جماله من عدمه. بعبارة أخرى فنحن ننقد ثقافة النص لا جماله الفنّي. ونحن كذلك ننقد الثقافة العربية التي ينتمي إليها شعر الفرزدق والتي ساعدت ومهدت وبررت للفرزدق ولغيره من الشعراء أن يسلك هذا المسلك، فمنذ أن عقد الشعر صفقة مع المال، فصار الشاعر يفتح كيسه المليء بالكذب ليفتح الممدوح كيسه المليء بالمال، لم يعد أحد يلوم الشاعر حينما يقول للظالم أنت عادل، وللفاسق أنت ولي الدين، وللذي يسلب حقوق الناس أنت يد الله، وللذي يفتك بالأبرياء أنت سيف الحق، ما عدا فئة قليلة عارضت هذا المسلك، لكن آراءها لم تكوِّن تيارًا قويًا ينافس التيار السائد، فتبددت واندثرت ولم يعد أحد يسمع بها. منها قول الخارجي عمران بن حطان مخاطبًا الفرزدق:

أيها المادح العباد ليُعطى

إن لله ما بأيدي العباد

فاسأل الله ما طلبت إليهم
وارجُ فضل المقسِّم العواد

لا تقل في الجواد ما ليس فيه
وتسمِّي البخيل باسم الجوادِ[1]

والفرزدق حينما فعل ما فعل لم يكن الوحيد بالطبع، بل إنك من النادر أن تجد من الشعراء من لم يسلك مسلك الفرزدق أو مسلكًا يشبهه، تسندهم في ذلك مقولات كثيرة في ثقافة ذلك الزمان تبرر لهم هذا الفعل، والقارئ المتتبع سيجد الكثير منها في كتب التراث، فإن مثل هذه المقولات مثلت تيارًا سائدًا كما أشرنا غيَّب وجهات النظر الأخرى.

بَينَّا إذًا في كلامنا السابق كيف أن الفرزدق كان يتبنّى - في مدحه للأمويين - النظرية الأموية للخلافة، التي مفادها أن عثمان قتل مظلومًا وأن الأمويين مُحقون في الطلب بدمه، وأن الخلافة حق لهم يتوارثونها منه. وسواء كان الفرزدق صادقًا في تبنيه ذاكَ أو منافقًا، مُدركًا أو غير مُدرك، متعمدًا أو غير متعمد، فإن شعره قد ساهم في الدعاية للأمويين وفي تثبيت ملكهم ونشرِ دعواهم؛ بل إن

(1) **شعر الخوارج**، جمع وتقديم إحسان عباس، ط2، (بيروت: دار الثقافة)، ص158.

الفرزدق لم يكتفِ بذلك ـ كما بيَّنَّا ـ ففوق إلباسه الشرعية السياسية لسلطانهم قام بإلباس هذا السلطان الفاسد الشرعية الدينية، وبالتالي إدانة كل من يخالفهم أو يخرج عليهم إدانة دينية. وبذلك فقد أضر الفرزدق بالتشيع حينما نصر أعداءه بلسانه.

نأتي للكلام في حل المشكلة التي يثيرها القول بأن الفرزدق كان شيعيًا كما يرى الشريف المرتضى وغيره. فهل كان الفرزدق شيعيًا في الباطن أمويًا في الظاهر؟ فإذا صحَّ هذا الفرض فلماذا كان يفعل ذلك؟ وهل كان الخلفاء الأمويون كهشام بن عبد الملك (71 ـ 125هـ) لا يعلمون بشيعيته وهو يمدحهم، فيعطونه المال الذي كان ينافقهم لأجله؟ ولكن كيف يكون ذلك وهشام بن عبد الملك حسب ما تشير الرواية التاريخية المشهورة[1] التي تنسب

(1) الرواية كما ذكرها المرتضى في أماليه: «أن هشام بن عبد الملك حج في خلافة عبد الملك أو الوليد وهو حدث السن فأراد أن يستلم الحجر فلم يتمكن من ذلك لتزاحم الناس عليه فجلس ينتظر خلوة فأقبل علي بن الحسين عليه السلام وعليه إزار ورداء وهو من أحسن الناس وجهًا وأطيبهم ريحًا بين عينيه سجّادة كأنها ركبة عنز فجعل يطوف بالبيت فإذا بلغ الحجر تنحى الناس له عنه حتى يستلمه هيبة له وإجلالًا فغاظ ذلك هشامًا، فقال له رجل من أهل الشام: من هذا الذي قد هابه الناس هذه الهيبة، فقال هشام: لا أعرفه لئلا يرغب فيه أهل الشام، فقال الفرزدق وكان هناك حاضرًا: لكني أعرفه وذكر الأبيات (...). قال فغضب =

القصيدة الميمية إلى الفرزدق رأى بعينيه دفاع الفرزدق عن علي بن الحسين وسمع بأذنيه مدحه له؟ بل إن هذه الرواية تشير إلى أن الفرزدق قد هجا هشامًا بعد أن سجنه لأجل هذه القصيدة ووصفه بالحَوَلِ، وهذا الكلام في عهد أبيه عبد الملك بن مروان (26 ـ 86هـ)، فكيف صار الفرزدق من المقربين لهشام في عهده، ولأخيه سليمان (54 ـ 99هـ) من قبله، والهجاء أمر لا يمكن أن تنساه العرب ولا أن تغفر له، فكيف يغفر خليفةٌ أمويٌّ ذلك لشاعرٍ شيعي؟!

والحل الذي يتبادر للذهن لهذا التناقض يذهب إلى أحد طريقين واضحين في البداية، لأن الفرزدق لا يمكن أن يكون شيعيًا وأمويًا في الوقت نفسه؛ فإما أن نقول إن

= هشام وأمر بحبس الفرزدق بعسفان بين مكة والمدينة فبلغ ذلك علي بن الحسين عليه السلام فبعث إلى الفرزدق باثني عشر ألف درهم وقال: اعذرنا يا أبا فراس فلو كان عندنا في هذا الوقت أكثر منها لوصلناك به فردها الفرزدق، وقال: يا ابن رسول الله ما قلت الذي قلت إلا غضبًا لله ورسوله وما كنت لأرزأ عليه شيئًا. وردها إليه فردها عليه وأقسم عليه في قبولها وقال له: قد رأى الله مكانك وعلم نيتك وشكر لك ونحن أهل بيت إذا أنفذنا شيئًا لم نرجع فيه، فقبلها وجعل الفرزدق يهجو هشامًا وهو في الحبس. ومما هجاه به: أتحبسني بين المدينة والتي/ إليها رقاب الناس يهوي منيبها/ يقلب رأسًا لم يكن رأس سيد/ وعينًا له حولاء باد عيوبها». (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1907م)، ج1، ص48.

الفرزدق كان أمويًا خالصًا وبالتالي فالروايات التي يستند إليها من يقول بشيعيته إما غير صحيحة وإما أنها لا تدل دلالة جازمة على شيعيته بل يمكن تأويلها. وإما أن نقول إن الفرزدق كان منافقًا لأجل المال، فهو أموي في الظاهر علوي في الباطن، وبالتالي فعلينا أن نُدين بيعه دينهُ بدنياه، ذاك أن شعره كان خادمًا لمصالح الأمويين وضارًّا بالعلويين، فهو حين يسبغ الشرعية الدينية على خلافة الأمويين فهو يقول ببطلان التشيع الذي يعتقد به والذي يعطي الحق لعلي وأبنائه في الخلافة، وهو حين يقول إن الله كان مع معاوية في صفّين وإن مطالبة معاوية بدم عثمان كانت شرعية فهو يقول بأن الإمام علي كان على باطل، وهو حين يقول إن الخلفاء الأمويين مؤيدون من الله ووارثون لرسول الله وإن الخلافة حقهم الشرعي، فمعنى ذلك أن الحسين كان على باطل حينما ثار على يزيد، وأن علي بن الحسين الذي مدحه بميميته كان على باطلٍ أيضًا، وحين يقول إن الحجّاج هو سيف الله والإسلام فمعنى ذلك أن من قتلهم من العلماء والمؤمنين كانوا على باطل. وبعبارةٍ أخرى، إذا كان الفرزدق قد مدح علي بن الحسين في قصيدة، فإنه هجاه وهجا آباءه في قصائده كلها التي مدح بها الأمويين! ولأي شيءٍ كان كل ذلك؟ ألأجل المال حقًا؟! فلماذا لم يتعلم الفرزدق الشيعي من الإمام علي شيئًا من القناعة في الدنيا تغنيه عن بيع دينه؟! ولماذا لم يتعلم

الفرزدق الشيعي من ثورة الحسين التي حدثت أمام عينيه كيف يضحي من أجل مبادئه ودينه بحياته لا أن يبيعهما لأجل المال؟! ولماذا لم يتعلم الفرزدق الشيعي من علي بن الحسين صاحبه ـ كما تصنفه بعض كتب الرجال ـ شيئًا ينهاه عما فعل وقال؟! إنما يدل هذا على أن شيعية الفرزدق ـ إن ثبتت ـ فهي شيعية اسمية وأن صحبته لعلي بن الحسين ـ إن صحت ـ فهي صحبة شكلية لا أثر لها في حياته، فالفرزدق كان يمدح بني أمية في حياة علي بن الحسين وبعد مماته، وكان شبه مفارق لطريق الدين كما يرى الشريف المرتضى على مرأى من صاحبه علي بن الحسين ـ إن صحت هذه الصحبة ـ. فأيُّ القولين سنأخذُ به؟

تناقضٌ واضحٌ وصريح: شاعرٌ شيعي ديوانه مليء بمدح الأمويين!! والأغرب من هذا التناقض هو مروره على أعين المؤرّخين وإقرارهم به وكأن شيئًا لم يكن. مثالٌ على ذلك قول أحدهم مترجمًا للفرزدق بأنه «نشأ وعاشَ حياة لهوٍ وسُكرٍ وخلاعة (. . .) متنقلًا بين الخلفاء والأمراء والولاة يمدحهم ثم لا يلبث أن يهجوهم فيمدحهم من جديد (. . .) اتصل بالأمويين فمدحهم ونال الجوائز والعطايا (. . .) على أن اتصاله ببني أمية لم يخفِ

(1) **ديوان الفرزدق**، قدم له وشرحه مجيد طراد، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م)، ص7.

تشيعه وحبه لآل البيت»[1]!! فأيُّ خلفاء أغبياء هؤلاء الذين كان يلعب بهم الفرزدق فيقبلون مدحه وقد هجاهم، ويعطونه المال وحبه لأعدائهم ظاهر؟ وأيُّ شاعرٍ هو هذا الفرزدق الذي يتعصب للدين ويمدح علي بن الحسين وهو صاحب لهوٍ وخلاعة، لم يعرف في حياته إلا لمحاتٍ من الزهد لا يلبث أن يعود بعدها إلى غوايته كما يصفه المترجم نفسه؟![2].

أسئلةٌ كثيرة وتناقضٌ عجيب هذا الذي يحيط بسيرة الفرزدق، لا شَكَّ أنه محير، ولا شكَّ أنه من الصعبِ حله، ولكن لا بأس من المحاولة. سنضعُ أولًا الحلول السابقة جانبًا، وسنلجأ إلى ديوان الفرزدق مرةً أخرى كوثيقةٍ أساسية للخروج من هذا المأزق، تاركين الروايات التاريخية التي لا يمكن الوثوق بها تمامًا، وخصوصًا أنها سبب الحيرة. ومحاولتنا هذه تقوم على تكوين صورة لشخصية الفرزدق من خلال شعره، هذه الصورة هي ما سيساعدنا في غربلة الأخبار المحيطة بسيرة الفرزدق. استنادًا إلى رأي طه حسين من أن الشعر هو مرآة لحياة الشاعر ولمشاعره، ومرآة لمجتمع الشاعر وظواهره.

يتميزُ شِعرُ الفرزدق بأنه بَدَوِيٌّ في نمطه وفي أسلوبه وفي لغته، أي إن شعره متأثر بالشعر الجاهلي ومشابهٌ له

(1) المصدر السابق، ص8.

في العديد من الجوانب، وليس مشابهًا لشعر الفترة الأموية، حسب التقسيم التقليدي لمراحل الشعر العربي. فقد ظل شعره بدويًا لا يحمل شبهًا من شعر عمر بن أبي ربيعة مثلًا المتأثر بالحضارة والرقة والنعومة رغم تنقل الفرزدق في الحواضر. فالفرزدق مثلًا في العديد من قصائده يبدأ بالتشبيب وذِكرِ الحبيبة الراحلة ثم ينتقل إلى وصف ناقته وطريق رحلته ثم ينتقل إلى غرضه الأساسي وهو المدح، وهو نمط جاهلي في نظم القصيدة، مستخدمًا كما هو معروفٌ لغةً بدوية الطابع. ورأيُنا الذي سنقوم ببيانه لاحقًا أن هذه البداوة في شعره ليست ناشئةً من فراغٍ أو تكلُّف وإنما هي ناشئة من شخصيةٍ بدوية، أي إنها عاكِسةٌ لنفسٍ بدوية الطَّبع والخُلُقِ والتفكير واللغة. بمعنى أن الفرزدق ينتمي في تكوينه الشخصي والشعري إلى فترة ما قبل الإسلام وليس إلى فترة الإسلام، فالتأثيرات الدينية ذات الطابع الأخلاقي لم تتسرب كثيرًا إلى الفرزدق، فالإسلام نهى أول ما نهى عن القيم الجاهلية التي تدعو للتفاخر بالأنساب وعدم المساواة بين الناس أسودهم وأبيضهم، لكن شعر الفرزدق لم يحتفِ بقيمة بقدر ما احتفى بالتمايز الطبقي في مدحه وهجائه، وبتمايزه هو عن الآخرين لانتمائه القبلي إلى بني تميم أعمامه وبني ضبة أخواله. وما نقائض الفرزدق التي بذل فيها الفرزدق جهده الجهيد إلا أدل دليل على ذلك، فهي افتخارٌ على الآخرين

من جهة واحتقار للآخرين من جهة، وكلا الجهتين منشؤهما هو الانتماء القبلي. فالآخرون لا يبلغون مبلغ الفرزدق لأنهم لا ينتمون إلى قبائل رفيعة كما ينتمي هو:

وَإن عُدَّتِ الأَحسابُ يَومًا وَجَدتَها
يَصيرُ إِلى حَيَّي تَميمٍ مَصيرُها

نَمَتني قُرومٌ مِن تَميمٍ وَخِلتُها
إِلَيها تَناهى مَجدُ أُدٍّ وَخَيرُها

تَميمٌ هُمُ قَومي فَلا تَعدِلَنَّهُم
بِحَيٍّ إذا اعتَزَّ الأُمورَ كَبيرُها

والآخرون محتقرون لأنهم ينتمون إلى قبائل وضيعة لا تبلغ مبلغ قبيلة بني تميم وبني مجاشع كقبيلتي بني كليب وبني الأزد اللتين ينتمي إليهما جرير:

إن تَكُ كَلبًا مِن كُلَيبٍ فَإِنَّني
مِنَ الدارِمِيِّينَ الطِوالِ الشَقاشِقِ

نَظَلُّ نَدامى لِلمُلوكِ وَأَنتُمُ
تُمَشّونَ بِالأَرباقِ ميلَ العَوائِقِ

وَنَحنُ إذا عَدَّت تَميمٌ قَديمَها
مَكانَ النَواصي مِن وُجوهِ السَوابِقِ

وليسَ الفرزدقُ ببدعٍ في هذا، فهو ينتمي إلى جيلٍ أموي ارتد إلى أخلاقه البدوية والقبلية بعد أن زالت سطوة

الدين من المجتمع، وربما كان تعبير الارتداد غير دقيق، فبعضهم كان محتفظًا بأخلاقه الجاهلية في الفترة الإسلامية وحينما ضعف الإسلام أظهروا ما أخفوه ولم يؤثر الإسلام فيهم شيئًا، أي إن الجاهلية كانت كامنة وضامرة فيهم تنتظر فرصتها للخروج، كبني أمية الذين عكف الفرزدق على مدحهم. وفي ذلك دلالة بالغة، فانجذاب الفرزدق ذو الطبع البدوي إلى بني أمية الذين كانوا أشد من تمسك بأخلاقهم الجاهلية ليس بالأمر الاعتباطي. ومن يقرأ مدائح الأمويين للفرزدق سيجد مدحه لنسبهم الذي يمتد إلى ما قبل الإسلام:

وَمِن عَبدِ شَمسٍ قَد تَفَرَّعتَ في العُلى
ذُراها لَكَ القُدموسُ مِنها العُراعِرُ

مُلوكٌ وَأَبناءُ المُلوكِ وَسادَةٌ
لَهُم سُؤدَدٌ عَودٌ عَلى الناسِ قاهِرُ

هُمُ خَيرُ بَطحاوَي لُؤَيِّ بنِ غالِبٍ
سَما بِهِمُ مِنها البُحورُ الزَواخِرُ

تَبَحبَحتُمُ مَن بِالجِبابِ وَسِرِّها
طَمَت بِكُمُ بَطحاؤُها وَالظَواهِرُ

إنَّ هذا الطبعَ البدوي تدل عليه اللغة البدوية للفرزدق، التي أصبحت معيارًا لأهل اللغة فيما بعد، فقد امتلأت كتب اللغة بشواهد من شعر الفرزدق كحالة

استثنائية لم يشترك معه فيها أحد من معاصريه، فقيل: «لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب»[1]. وذلك لأن فترة تدوين اللغة كما هو معروف كانت تعتمد على المصدر البدوي بشكل أساس، أي على البدو والأعراب للغتهم العربية الصافية التي لا يشوبها لحن بالفطرة، واعتماد اللغويين على شعر الفرزدق دليل على بداوته. فإن هذه اللغة البدوية تدل على نشأةٍ في أحضان البادية. والفرزدقُ لا يحدثنا عن هذه النشأة لكن أشعاره تدلنا عليها، فإلى جانب لغته هناك وصفه لناقته ووصفه لرحلته ووصفه للبادية التي يرحل من خلالها، حتى أصبحت مثل هذه الرحلات مصدرًا لفخر الفرزدق:

إنّـي ابـنُ حَـمّـالِ الـمِـئـينَ غـالِـبِ
قَـطَـعـتُ عَـرضَ الـدُوِّ غَـيـرَ راكِـبِ

وَغَـمـرَةَ الـدَهـنـا بِـغَـيـرِ صـاحِـبِ
وَالـمُـغـرِزِ الـرَفـدَ بِـكَـفِّ الـجـالِـبِ

والدو هي أرض بين مكة والبصرة، وأما صحراء الدهناء التي قطعها الفرزدق وحيدًا فهي ديار بني تميم كما تشير المصادر التاريخية حيث أن بني تميم كانت وما زال بعضها يسكن شمال الجزيرة العربية في الصماء والدهناء

(1) الأصفهاني: **الأغاني**، (بيروت: دار صادر، 2004م)، ج20، ص277.

وشمال نجد وبادية البصرة جنوب العراق. إن هذه العلاقة الحميمة بين الفرزدق والبادية لم تنشأ من فراغ، كما أن لغته البدوية بالفطرة لم تنشأ من فراغ. كل هذا يدل على نشأةٍ بدوية في أحضان قبيلة بني تميم التي كانت تستوطن البادية، وإن كان أفراد منها يسافرون إلى الحواضر فإن الطبع البدوي يظل مصاحبًا لهم. وهذا ما يفسر لنا التلويح الدائم للفرزدق بانتمائه القبلي وارتباطه العاطفي به:

أولَـئِـكَ آبـائـي فَـجِـئـنـي بِـمِـثـلِـهِـم
إِذا جَـمَـعَـتـنـا يـا جَـريـرُ الـمَـجـامِـعُ

نَـمَـونـي فَـأَشـرَفـتُ الـعَـلايَـةَ فَـوقَـكُـم
بُـحـورٍ وَمِـنّـا حـامِـلـونَ وَدافِـعُ

بِـهِـم أَعـتَـلـي ما حَـمَّـلَـتـنـي مُـجـاشِـعٌ
وَأَصـرَعُ أَقـرانـي الَّـذيـنَ أُصـارِعُ

فالقبيلة البدوية تربي أولادها على التعاضد وتنمي فيهم حس الانتماء لكي تحافظ القبيلة على قوتها وقدرتها على مواجهة الحياة البدوية الصعبة ومواجهة القبائل الأخرى التي يأكل القوي منها الضعيف، فإذا كانت القبيلة مفككة فما أيسر أن تزيلها ظروف الحياة البدوية، ولذلك فعلى أبناء العم أن يتعاضدوا. وهذا التعاضد الذي لا يكفي أن يكون على المستوى الحياتي بل على المستوى الكلامي، فأبناء العم يجب أن يدافعوا بعضهم عن بعض

باللسان كما بالسنان، ولهذا فالفرزدق يمدح بني عمه حينما وقفوا معه في حربه مع جرير:

بَنو العَمِّ أَدنى الناسِ مِنّا قَرابَةً
وَأَعظَمُ حَيٍّ في بَني مالِكٍ رِفدا

أَرى العِزَّ وَالأَحلامَ صارَت إِلَيهِمُ
وَإِن ثَوَّبَ الداعي رَأَيتَهُمُ حُشدا

وَكَيفَ يَلومُ الناسُ أَن يَغضَبوا لَنا
بَني العَمِّ وَالأَحلامَ قَد تَعطِفُ الوِدّا

وَأَصلُهُمُ أَصلي وَفِرعي إِلَيهِمُ
وَقُدَّت سُيوري مِن أَديمِهِمُ قَدّا

والفرزدق يتوعَّد بهم ويهدد بهم كلما ظن أحدهم قدرته على التعرض له بأذى:

تَمَنّى ابنُ مَسعودٍ لِقائي سَفاهَةً
لَقَد قالَ حينًا يَومَ ذاكَ وَمُنكَرا

مَتى تَلقَ مِنّا عُصبَةً يا ابنَ خالِدٍ
رَبيئَةَ جَيشٍ أَو يَقودونَ مِنسَرا

تَكُن هَدَرًا إِن أَدرَكَتكَ رِماحُنا
وَتُترَكَ في غَمِّ الغُبارِ مُقَطَّرا

يفسِّرُ لنا هذا الطبعُ البدويُّ لدى الفرزدق أيضًا تفاخره بأهم خصلتين أو بأعلى قيمتين للسلوك في الأعراف

البدوية، وهما إطعام الضيف وحماية الجار. وهما قيمتان فرضتهما الحياة البدوية القاسية حيث يتنقل البدو في الصحراء فيحتاجون إلى من يُضيفهم ويقريهم ويساعدهم على الجوع والعطش، وحيث الثارات والخصومات الكثيرة التي تُرغم البدوي على الفرار والالتجاء إلى حمى قبيلة تمنعه ممن يلاحقونه. فمن المشاهد التي يفتخر الفرزدق بها هو مشهد عقره ناقته لضيوفه:

وَلَو سَأَلَت عَنّي سُوَيدَةُ أُنبِئَت
إِذا كانَ زادُ القَوم عَقرَ الرَكايِبِ
بِضَربي بِسَيفي ساقَ كُلُّ سَمينَةٍ
وَتَعليقِ رَحلي ماشِيًا غَيرَ راكِبِ
وَقَد نُسمِنُ الشَولَ العِجافَ وَنَبتَغي
بِها في المَعالي وَهيَ حُدبُ الغَوارِبِ

وهو مشهدٌ على ما يبدو قد تعوَّد الفرزدق رؤيته أيَّامَ أبيه غالب، حتى أنَّ أصحابه بمجرد أن لمَّحوا بذكر أبيه قام هو بتكرار المشهد:

وَقالوا أَلا هَل مِن فَتىً مِثلَ غالِبٍ
وَأَيّايَ بِالمَعروفِ قائِلُهُم عَنى
وَوَسطَ رِحالِ القَوم بازِلُ عامِها
جَرَنبَذَةُ الأَسفارِ هَمّاسَةُ السُرى
أَقولُ وَقَد قَضَّيتُ بِالسَيفِ ساقَها
حِرامَ ابنِ كَعبٍ لا مَذَمَّةَ في القِرى

فَبــاتَ لِأَصــحــابــي وَأَربــابِ مَــنــزِلــي
وَأَضــيــافِــهِــم رِسـلٌ وَدِفءٌ وَمُـشـتَـوى

حيثُ أن غالبًا أباه كان صاحب نارٍ مشهورة يهفو لها كل غريب في الصحراء لينال قِراها من الإبل التي سينحرها لهم:

وَرَكـبٍ كَـأَنَّ الـريـحَ تَـطـلُـبُ عِـنـدَهُـم
لَـهـا تِـرَةً مِـن جَـذبِـهـا بِـالـعَـصـائِـبِ

إِذا مـا رَأَوا نــارًا يَــقــولــونَ لَــيــتَــهــا
وَقَـد خَـصِـرَت أَيـديـهِـمُ نـارُ غـالِـبِ

إِلـى نـارِ ضَـرّابِ الـعَـراقـيـبِ لَـم يَـزَل
لَـهُ مِـن ذُبـابَـي سَـيـفِـهِ خَـيـرُ حـالِـبِ

هكذا تربى الابن همام على يد أبيه غالب، وارثًا لهذه الخصلة الحميدة التي تدل على الحياة البدوية التي عاشها الفرزدق. ومتى ما انطفأت نار الأب أشعلها الابن:

إِذا خَــمَــدَت نــارٌ فَــإِنَّ اِبــنَ غــالِــبٍ
سَـتـوقِـدُهـا لِـلـطـارِقـيـنَ خَـلائِـقُـه

أَنـا الـمُـطـعِـمُ الـمَـقـرورَ فـي لَـيـلَـةِ الـصَـبـا
وَأَجـهَـلُ مَـن يَـخـشـى الـجَـهـولَ بَـوائِـقُـه

إن انطفاء النار إشارة إلى موت هذا الأب

المضياف، الذي سيجعل من قلب الابن همام يبكي ليس على فقده فقط، بل على فقد خلائقه:

أَلا أَيُّها السُؤالُ عَن جِلَّةِ القِرى
وَعَن غالِبٍ وَالقَبرُ مِن دونِ غالِبِ
لَقَد ضَمَّتِ الأَكفانُ مِن آلِ دارِمٍ
فَتىً فايِضَ الكَفَّينِ مَحضَ الضَرايِبِ
فَمَن لِقِرى المَقرورِ في لَيلَةِ الصَبا
وَساعٍ عَلى آثارِ تِلكَ النَوايِبِ

ويبدو أن تميم كلها كانت تحث على هذه الخصلة وليس غالبًا فقط، ولهذا فالفرزدق يتعهد بأن لا يفرِّطَ فيها:

وَإِنَّ مُجاشِعًا قَد حَمَّلَتني
أُمورًا لَن أُضَيِّعَها كِبارا
قِرى الأَضيافَ لَيلَةَ كُلِّ ريحٍ
وَقِدمًا كُنتُ لِلأَضيافِ جارا

وكما تميزت تميم بضيافة من يفدُ عليها من أنحاء البادية فقد تميزت بحماية من استجار بها:

وَلَيسَ قُضاعِيٌّ لَدَينا بِخائِفٍ
وَإِن أَصبَحَت تَغلي القُدورُ مِنَ الحَربِ
فَإِنَّ تَميمًا لا يُجيرُ عَلَيهِمُ
عَزيزٌ وَلا صِنديدُ مَملَكَةٍ غُلبِ

بل إن هذا الذي استجار في تميم يستطيع هو كذلك أن يجير فيمتنع بتميم عن أعدائه:

تَرى جارَنا فينا يُجيرُ وَإِن جَنى
فَلا هُوَ مِمّا يُنطِفُ الجارَ يُنطَفُ
وَيَمنَعُ مَولانا وَإِن كانَ نائِيًا
بِنا جارَهُ مِمّا يَخافُ وَيَأنَفُ

يُفيدنا إذًا تركيز الفرزدق على هاتين الخصلتين وتحلِّيه بالصفات الكريمة لأهل البادية هو وقبيلته على دعم الاستدلال بأن نشأة الفرزدق كانت بدوية لا حضرية. بهذا نكون قد كوَّنَّا تصورًا أوليًا وأساسيًا عن شخصية الفرزدق بإمكاننا أن نستند إليه. فالفرزدق قد نشأ في بادية البصرة لا في حاضرتها، هذه البادية التي لوَّنته بطبعها وبأخلاقها وبقيمها وبلغتها، فصار بدوي الطبع واللغة والشعر، وإن تنقل بين الحواضر فيما بعد. وهو ينتمي إلى قبيلة بني تميم ذات النسب العريق الذي تفخر به أمام القبائل، والجاه الذي كانت تطعم به الضيوف، والعدد، والقوة التي كانت تحمي بها من استجار بها.

وكما كان البدوي يتنقل بين مصادر الماء والكلأ فقد كان الفرزدق يتنقل بين الممدوحين كعادة شعراء أهل زمانه إلى أن قَرَّت رحاله عند الأمويين. غير أن اتصاله بالأمويين لم يكن من أجل المال فقط، بل كان لسببٍ آخر سنأتي عليه. والحقيقة أن المال هو محرك هامشي لكي

يمدح الفرزدق من أجله كما نرى، لسببٍ بسيط، وهو أن الفرزدق ابن قبيلة صاحبة جاه وغنى، وإلا كيف كان جده صعصعة يفدي المؤودات بالكثير من الإبل لو لم يكن غنيًا، وكيف كان أبوه غالبٌ صاحب نارٍ مشهورة يُطعم منها ضيوف البادية لو لم يكن غنيًا. وبالتالي فالقول بأن الفرزدق كان يمدح الأمويين أعداء أهل البيت وهو شيعي لحاجته إلى المال قول ساقط ولا قيمة له، فليس الفرزدق مضطرًا لينافق في دينه لأجل المال، وهو شخصيةٌ ذات مالٍ وذات طبع جواد، ومن كانت هذه صفته فبعيدٌ أن يبيع دينه لأجل المال.

ولكي تكون الصورة واضحة أكثر، نشير إلى أن الفرزدق لم يمدح الخلفاء الأمويين عامتهم بل مدح أولاد مروان بن الحكم خصوصًا ـ باستثناء عمر بن عبد العزيز ـ لفَضْلٍ كان لمروان على الفرزدق كما سنبين. فالفرزدق لم يمدح معاوية ولا ابنه يزيد، مع أن أموالَ معاوية لن تكون أقل دسمًا من أموال هشام بن عبد الملك، وإذا كان الفرزدق منافقًا فلا فرق عنده بين معاوية وبين هشام. بل إنه لم يكن راضيًا عن معاوية لحادثةٍ بين معاوية والحتات بن يزيد المجاشعي[1] الذي كان عثمانيًا وكان

(1) وملخص الحكاية أن الحتات بن يزيد المجاشعي وفد على معاوية في جماعة من الرؤساء وفيهم الأحنف بن قيس وكان =

من قبيلة الفرزدق، حيثُ أن معاويةً رَدَّ مالًا أعطاه الحتات إلى بيت المال حينما مات، فغضب الفرزدق لابن عمه وقال مخاطبًا معاوية:

أَتَـأكُـلُ مـيـراثَ الـحُـتـاتَ ظُـلامَـةً
وَمـيـراثُ حَـربٍ جـامِـدٌ لَـكَ ذائِـبُـه
أَبـوكَ وَعَـمّـي يـا مُـعـاوِيَ أَورَثـا
تُـراثًـا فَـيَـحـتـازُ الـتُّـراثَ أَقـارِبُـه
فَلَـو كـانَ هَـذا الـديـنُ فـي جـاهِـلِـيَّـةٍ
عَرَفتَ مَنِ الـمَولـى الـقَليـلُ حَـلايِبُـه
وَلَـو كـانَ هَـذا الأَمـرُ فـي غَـيـرِ مُـلـكِكُـم
لَأَبـدَيـتُـهُ أَو غَـصَّ بِـالـمـاءِ شـارِبُـه
وَكَـم مِـن أَبٍ لـي يـا مُـعـاوِيَ لَـم يَـكُـن
أَبـوكَ الَّـذي مِـن عَـبـدِ شَـمـسٍ يُـقـارِبُـه

ونلاحظ في هذا الخطاب كيف تتجلى الأنفة البدوية للفرزدق على معاوية وهو الخليفة، فالفرزدق يقف مع ابن عمه في وجه الخليفة، والفرزدق يتفاخر على الخليفة بنسبه، ويبين له أن هذه الحادثة لو كانت أيام الجاهلية لما

= علويًا، فأعطى كلًا منهم مائة ألف، وأعطى الحتات سبعين ألفًا، فلما رجعوا، وكانوا ببعض الطريق، أخبر بعضهم بعضًا بجائزته، فرجع الحتات إلى معاوية يعاتبه، فقال له فيما قال: ما بالك خسست بي دون القوم!؟ فقال: اشتريت من القوم دينهم، ووكلتك إلى دينك، ورأيك في عثمان، فقال: وأنا فاشتر مني ديني، فأمر له بتمام جائزته. ولما مات الحتات أعاد معاوية المال إلى بيت المال.

استطاع معاوية أن يفعلها لمنعة بني تميم. وهذه الأبيات تبين لنا أن الفرزدق لم يمدح معاوية ولم ينافقه لأجل المال وأنه لم يتصل بالأمويين بعد. وكذلك تبين لنا هذه الأبيات قوة عصبية الفرزدق القبلية وذاك أمر طبيعي لأن الفرزدق بدوي الطبع كما بيَّنَّا سابقًا. الأمر الثالث الذي تفيدنا به هذه الأبيات أن الفرزدق استنفر فيها عصبيته القبلية لا الدينية فلم يخاطب معاوية على أنه من أصحاب الباطل أو دين الضلال وهو على دين الحق، بل خاطبه على أنه من قبيلة عبد شمس وهو من قبيلة بني تميم، وهو ما يؤكد عصبية الفرزدق القبلية لا الدينية، ويؤكِّد أن سبب هذه العصبية القبلية الشديدة للفرزدق ناتج من الطبع البدوي للفرزدق.

أمرٌ آخر يؤكد لنا أن الفرزدق صاحب طبعٍ بدويٍّ لا ديني، هو حبه الشديد للنساء:

مَنَعَ الحَياةَ مِنَ الرِجالِ وَطيبَها
حَدَقٌ يُقَلِّبُها النِساءُ مِراضُ
فَكَأَنَّ أَفئِدَةَ الرِجالِ إِذا رَأَوا
حَدَقَ النِساءِ لِنَبلِها الأَغراضُ
خَرَجَت إِلَيكَ وَلَم تَكُن خَرّاجَةً
فَأُصيبَ صَدعُ فُؤادِكَ المُنهاضُ

ويؤكد هذا الولع بالنساء بكاؤه لإعراض الفتيات عنه حين شابَ:

يـا عَـجَـبًـا لِـلـعَـذارى يَـومَ مَـعـقُـلَـةٍ
عَـيَّـرنَـنـي تَـحـتَ ظِـلِّ الـسِـدرَةِ الـكِـبَـرا
فَـظَـلَّ دَمـعِـيَ مَـمّـا بـانَ لـي سَـرِبًـا
عَـلـى الـشَـبـابِ إِذا كَـفـكَـفـتُـهُ اِنـحَـدَرا

وكثيرًا ما تحسر الفرزدقُ على شبابه في الديوان، قارنًا الشباب بذكر النساء، لولعه بهن. ففوق زيجات الفرزدق العديدة من (النوار) التي عذبه حبها وأزعجه سلوكها، ومن حدراء الشيباني، ومن ظبية بن مجاشع، ومن بنت الحارث بن عباد، ومن غيرهن، ففي ديوانه وصفٌ لمغامراتٍ نسائية عديدة، خارجَ دائرة الزواجِ، ومع نساءٍ متزوجات، منها قصيدته التي مطلعها:

أَلا مَـن لِـشَـوقٍ أَنـتَ بِـالـلَـيـلِ ذاكِـرُه
وَإِنـسـانِ عَـيـنٍ مـا يُـغَـمِّـضُ عـائِـرُه

وهي قصيدةٌ تذكرنا بلامية امرئ القيس التي يصف فيها مغامرته مع امرأةٍ ذات بعل وطفل، وليست هذه القصيدة الوحيدة التي تذكرنا بسلوك امرئ القيس النسائي لدى الفرزدق بل هناك أخريات، وكذلك هناك أبيات عديدة يصف فيها فحولته وقدرته الجنسية، نُعرض عن ذكرها[1]. وهذا السلوك المتشابه بين الفرزدق وامرئ

(1) بإمكان القارئ الاطلاع على ذلك في ترجمة كتاب الأغاني للفرزدق.

القيس ناتج للتشابه في النشأة البدوية، ولو كان الفرزدق متدينًا لَعَفَّ عن ذلك لأن الدين لا يقبله منه. لكن الفرزدق ليس متدينًا بل هو بدوي ينتمي إلى أخلاق البادية وأعرافها أكثر مما ينتمي إلى الدين، وخصوصًا أنه ابن قبيلةٍ غنية. وكما تُبعدُ البداوة الشخص عن الدين فكذلك يُبعدهُ الغنى. وقد رُمي الفرزدقُ في ترجماته بالفسق والقذف والخلاعة والسكر ومفارقة الدين، ونظن أن سبب كل هذا هو سلوكه النسائي وليس شيئًا آخر، فشعر الفرزدق خالٍ من مظاهر الفسق والخلاعة والتهتك الموجودة في شعراء العصر العباسي كبشّار وأبي نواس وغيرهما، سوى بعضِ الأبيات عن الخمر وقصائده التي تصف سلوكه النسائي، ما عدا ذلك فشعره منصرف نحو المدح والفخر والهجاء. ولذلك فنحن نظن المترجمين للفرزدق قد بالغوا قليلًا في التهويل من شأن فسقه.

والقارئ لتراجم الفرزدق سيلاحظ مباشرة حتى دون قراءة شعره أن للفرزدق سلوكًا نسائيًا زائدًا عن الحد الطبيعي. فأن تكون حياة الشاعر الجنسية والزوجية موضوعًا تكثر عنه الأخبار في كتب الأدب ويصبح محلًا للتندر وإيراد الطرائف ـ بغض النظر عن صحة كل تلك الأخبار ـ فمعنى ذلك أن ذلك الشاعر مفرط في هذا السلوك إفراطًا ظاهرًا على مرأى من الجميع. فأنت لا تقرأ في سيرة أبي تمّام مثلًا عن علاقته بالنساء، هذا لا

يعني أنه عافٌّ عن النساء، ولكن يعني أن سلوكه لم يتجاوز الحد الطبيعي، لكنك حين تقرأ ديوان الفرزدق أو سيرته فستعرف أخباره مع زوجاته العديدات وخصوصًا النوار وأخباره مع غيرهن مما يدل على سلوك زائد عن الحد الطبيعي، وهو ما يناقض الفرض بكونه متدينًا.

بعدَ أن اتضحت الصورة في بيان أن الطبع البدوي هو عصب شخصية الفرزدق نعود لبيان طبيعة علاقته بالأمويين، فنقول: لقد ذكرنا أن الفرزدق ربطته بمروان وأبنائه رابطة خاصة، ولم يكن اتصاله بهم لأجل المال بل لفضل كان لمروان عليه، حيث أن مُشكلةً حدثت بين زياد ابن أبيه والي العراقين من قبل معاوية وبين الفرزدق، ويبدو أن زيادًا توعَّد الفرزدق بالقتل فأصبح الفرزدق يهرب منه ومن جنوده وكلما حلَّ زيادٌ بمكانٍ رحل عنه الفرزدق، إلى أن أجاره مروان بن الحكم:

أَلَم تَذكُروا يا آلَ مَروانَ نِعمَةً
لِمَروانَ عِندي مِثلُها يَحقُنُ الدَما

بِها كانَ عَنّي رَدُّ مَروانُ إذ دَعا
عَلَيَّ زِيادًا بَعدَما كانَ أَقسَما

وقد ذكر الفرزدق هذا التوعد عدة مرات، وهذا دليل على أن هذا الوعيد كان جادًا ومخيفًا سبَّبَ للفرزدق القلق والخوف والرعب. مثال ذلك قوله:

أَتــانــي وَعــيــدٌ مِــن زِيــادٍ فَــلَــم أَنَــم
وَسَيلُ اللِوى دوني وَهَضبُ التَهايِمِ

وقوله:

وَلَو كُنتُ أَخشى خالِدًا أَن يَروعَني
لَطِرتُ بِوافٍ ريشُهُ غَيرَ جادِفِ

كَما طِرتُ مِن مِصرَي زِيادٍ وَإِنَّهُ
لَتَصرِفُ لي أَنيابُهُ بِالمَتالِفِ

وقوله:

إِلَيكَ فَرَرتُ مِنكَ وَمِن زِيادٍ
وَلَم أَحسِب دَمي لَكُما حَلالا

وَلَكِنّي هَجَوتُ وَقَد هَجَتني
مَعاشِرُ قَد رَضَختُ لَهُم سِجالا

فَإِن يَكُنِ الهِجاءُ أَحَلَّ قَتلي
فَقَد قُلنا لِشاعِرِهِم وَقالا

وَإِن تَكُ في الهِجاءِ تُريدُ قَتلي
فَلَم تُدرِك لِمُنتَصِرٍ مَقالا

وفي هذه الأبيات إشارة إلى أن سبب المشكلة هو السلوك الهجائي للفرزدق، والذي ربما طال زيادًا بعضٌ منه أو طال مقربين له، فتوعد الفرزدق توعدًا شديدًا، مما جعل الفرزدق يهرب خائفًا إلى أن أجاره مروان حتى مات

زياد واطمأنت نفس الفرزدق. فصارت لمروان يدٌ على الفرزدق لم ينسها وظل يرددها كثيرًا:

أَلَم يَكفِني مَروانُ لَمّا أَتَيتُهُ
نِفارًا وَرَدُّ النَفسِ بَينَ الشَراسِفِ

وَيَمنَعُ جارًا إِن أَناخَ فِناءَهُ
لَهُ مُستَقىً عِندَ اِبنِ مَروانَ غارِفِ

وَلَستُ بِناسٍ فَضلَ مَروانَ ما دَعَت
حَمامَةُ أَيكٍ في الحَمامِ الهَواتِفِ

وَكانَ لِمَن رَدَّ الحَياةَ وَنَفسُهُ
عَلَيها بَواكٍ بِالعُيونِ الذَوارِفِ

وَما زالَ فيكُم آلَ مَروانُ مُنعِمٌ
عَلَيَّ بِنُعمى بادِئٍ ثُمَّ عاطِفِ

حتى أن الفرزدق كان يبكي على مروان بعدما مات كلما ذكره:

إِذا ذُكِّرَت نَفسي اِبنَ مَروانَ صاحِبي
وَمَروانَ فاضَت ماءَ عَيني غُروبُها

هُما مَنَعاني إِذ فَرَرتُ إِلَيهِما
كَما مَنَعَت أَروى الهِضابِ لُهوبُها

فَما رُمتُ حَتّى ماتَ مَن كُنتُ خائِفًا
وَطومِنَ مِن نَفسِ الفَروقِ وَجيبُها

وَكُنتُ إِذا ما خِفتُ أَو كُنتُ راغِبًا
كَفانِيَ مِن أَيديهِما لي رَغيبُها

وابنُ مروان الذي يعنيه الفرزدق في هذه الأبيات هو بِشْرُ بن مروان الذي أصبح واليًا على العراقين في زمن أخيه عبد الملك، وقد ربطته بالفرزدق صحبة حميمة كما يظهر من الأبيات، فقد ساهم بشر في حماية الفرزدق، وقام بتقريبه منه لأن بشرًا كان محبًا للأدب والفن ومقربًا للشعراء كما تشير ترجماته، كما أن بشرًا كان جوادًا مع من يقربهم، ولا شك أن الفرزدق نال من عطاياه، ما جعل الفرزدق يرتبط به ارتباطًا قويًا، تشي بها الكثير من الأبيات التي يُثني فيها على بشر بعاطفة واضحة كلما ذكره:

أَعَينَيَّ إِلاّ تُسعِداني أَلُمكُما
فَما بَعدَ بِشرٍ مِن عَزاءٍ وَلا صَبرِ

وَلَو أَنَّ قَومًا قاتَلوا المَوتَ قَبلَنا
بِشَيءٍ لَقاتَلنا المَنِيَّةَ عَن بِشرِ

وَلَكِن فُجِعنا وَالرَزِيئَةُ مِثلُهُ
بِأَبيَضَ مَيمونِ النَقيبَةِ وَالأَمرُ

فَإِن لا تَكُن هِندٌ بَكَتهُ فَقَد بَكَت
عَلَيهِ الثُرَيّا في كَواكِبِها الزُهرِ

وَكُنّا بِبِشرٍ قَد أَمِنّا عَدُوَّنا
مِنَ الخَوفِ وَاستَغنى الفَقيرُ عَنِ الفَقرِ

ويقول فيه:

لِبِشرِ بنِ مَروانٍ عَلى كُلِّ حالَةٍ
مِنَ الدَهرِ فَضلٌ في الرَخاءِ وَفي الجَهدِ

يُنافِسُ بِشرٌ في السَماحَةِ وَالنَدى
لِيُحرِزَ غاياتِ المَكارِمِ بِالحَمدِ

فَكَم جَبَرَت كَفّاكَ يا بِشرُ مِن فَتىً
ضَريكٍ وَكَم عَيَّلتَ قَومًا عَلى عَمدِ

وبهذا نذهب إلى أن ما فعله بِشرٌ ووالده مروان من جميلٍ أنقذ حياة الفرزدق ومن أيادٍ بيضاء عليه هو السبب الرئيسي لتعلق الفرزدق بهم ومواصلته لمدح أولاد مروان من الخلفاء، وليس المالُ فقط. إذن، فتعلقُ الفرزدقِ بالأمويين هو تعلُّقٌ صادقٌ لا نفاقَ فيه، كانت له أسبابه الطبيعية والإنسانية. فالفرزدقُ كما ذكرنا ذو طبعٍ بدوي، يُعلي من شأن القيم البدوية، وأهمّها حماية المستجير وإكرام الضيف، وقد قام مروان وابنه بالتحلي بهاتين القيمتين، فأجارا الفرزدق وأكرما ضيافته ورفعا منزلته، فكيف لا يُحوِّلُ الفرزدقُ راحلته إليهما وكيف لا يُسلمهما قيادَ ولائه ومحبته، وقد رأى في قبيلة بني أمية مثيلًا لقبيلته وربطته ببني أمية علاقة قِيَميِّةٌ كما ربطته بقبيلته علاقة نسبية، وقد وفرت له قبيلة بني أمية ما توفره القبيلة لابنها؟

وبهذا صار الفرزدقُ واحدًا من بني أمية، فرأى

رأيهم، وتبنى دعوتهم، وقام بنصرتهم صادقًا في ذلك غير كاذب. فالبدويُّ حينما ينصر قبيلته لا ينصرها لأنها على حق، بل ينصرها لأنها قبيلته، سواء كانت على الحق أو على الباطل، كما يقول دريد بن الصمة:

وَهَـل أَنـا إِلاّ مِـن غَـزِيَّـةَ إِن غَـوَت
غَـوَيـتُ وَإِن تَـرشُـد غَـزِيَّـةُ أَرشَـدِ

وقد حافظَ الفرزدق على هذا الولاء إلى نهاية حياته، فبعد موت بشر بقي الفرزدق في العراق تحت إمرة الحجّاج يمدحه ويمدح خليفته عبد الملك ولا يبصرُ ما يفعله الحجاج من ظلم وطغيان، بل إن هذا الظلم لم يكن في عين الفرزدق إلا عدلًا وهذا الطغيان إلا قوةً وحزمًا:

وَلَم أَرَ كَالحَجّاجِ عَونًا عَلى التُقى
وَلا طـالِـبًـا يَـومًـا طَـريـدَةَ تـابِـلِ

وَمـا أَصبَـحَ الـحَـجّـاجُ يَـتـلـو رَعِـيَّـةً
بِـسـيـرَةِ مُـخـتـالٍ وَلا مُـتَـضـائِـلِ

وَكَم مِن عَشي العَينَينِ أَعمى فُؤادُهُ
أَقَـمـتَ وَذي رَأسٍ عَـنِ الـحَـقِّ مـائِـلِ

بِسَيفٍ بِهِ لِلَّهِ تَضرِبُ مَن عَصى
عَـلـى قَصَرِ الأَعـنـاقِ فَـوقَ الـكَـواهِـلِ

شَفَيتَ مِنَ الداءِ العِراقَ فَلَم تَدَع
بِـهِ رَيـبَـةً بَـعـدَ اصـطِـفـاقِ الـزَلازِلِ

وبعد أن ماتَ عبد الملك وابنه الوليد، وتولى سليمان العرشَ، ترك الفرزدقُ وطنهُ العراق والتحقَ بالشام:

تَرَكتُ بَني حَربٍ وَكانوا أئِمَّةً
وَمَروانَ لا آتيهِ وَالمُتَخَيَّرا

فَما كُنتُ عَن نَفسي لِأَرحَلَ طائِعًا
إِلى الشَأمِ حَتّى كُنتَ أَنتَ المُؤَمَّرا

فَلَمّا أَتاني أَنَّها ثَبَتَت لَهُ
بِأَوتادِ قَرمٍ مِن أُمَيَّةَ أَزهَرا

نَهَضتُ بِأَكنافِ الجَناحَينِ نَهضَةً
إِلى خَيرِ أَهلِ الأَرضِ فِرعًا وَعُنصُرا

ثم أتى من بعد سليمان عمر بن عبد العزيز، ثم يزيد ابن عبد الملك، ثم هشام أخوه، الذي مات الفرزدق في عهده.

هذه إذن حكايةُ الفرزدقِ مع بني أمية وهذه هي شخصيته كما ينطقها شعرهُ لا كما تنطقها رواياتُ الرواة وظنون المترجمين. وبهذا نستطيع قسمة حياة الفرزدق إلى قسمين: ما قبلَ اتصاله بالأمويين وما بعد ذلك. أما ما بعد اتصاله فنحن نجزم بولائه الصادق للأمويين كما بيَّنَّا، وهو القسم الأكبر من عمر الفرزدق، فإذا حسبنا اتصاله بالأمويين من خلافة مروان فإن عمره آنذاك في الأربعين،

أي إنه قضى خمسين عامًا لاحقةً مع الأمويين، بل أكثر من ذلك، لأن حادثة زياد مع الفرزدق كانت قبل ذلك بسنوات. فهل يمكن القول إن توجهاته كانت مع عليٍّ وأبنائه قبل ذلك؟

من خلال ما بينَّاه من شخصية الفرزدق وطبيعة نشأته، فنحن لا ننفي هذا الاحتمال تمامًا، لكنا نرى أن هذا التشيع إن كان فهو تشيع ليس بالعميق ولا بالمتجذر في نفسية الفرزدق، فالفرزدق نشأ نشأةً بدويةً في عائلةٍ غنية، وليس نشأةً دينية، بل كان بعيدًا عن الدين والسياسة مهتمًا بصقل موهبته الشعرية وتكوين اسمه كشاعر بين الشعراء ومشغولًا بمعاركه الشعرية وبمغامراته النسائية التي كانت ولا شك متوهجةً في ذلك الوقت، وإنما ركب مركب السياسة حينما اتصل بالأمويين. أما التشيّع بطبيعته السياسية والدينية فلا يوجد له أثر في ديوان الفرزدق ولا في شخصيته. وإذا كان هناك هوىً فهو هوىً شكليٌّ سرعان ما طَيَّرهُ الوقتُ حينما حدث ما حدث للفرزدق ووالي الأمويين.

وهذه النشأة البدوية لا الدينية هي ما يبرر لنا استخدامه للدين في شعره بهذا الشكل المبتذل في المرحلة الثانية من حياته لدعم سلطة بني أمية، ولو كان متدينًا لعفَّ عن إسباغ الدين على السياسة الفاسدة وعلى السلاطين الفسقة وعلى التصرفات اللادينية لهم، ولكن

هوان الدين عليه هو ما جعله يستخدمه بمثل هذا الاستخدام في شعره.

وإلى الفترة الأولى يمكن أن ننسب إليه هجاءه لبعض الأمويين ومدحه لبعض العلويين، ففي هذه الفترة كان شغب الفرزدق الشعري على أشده، يساعده على ذلك طبعه البدوي، وشبابه الجامح، فكان يهجو قبائل ويهجو أشرافها كما يمدح أخرى، ويهجو ولاةً كما يمدح آخرين، ولا يبالي بما يجره عليه هذا الهجاء من عداوة، فقد سجن الفرزدق غير مرة، وهاجت عليه القبائل، ولامه بعض بني عمه لما يجلبه هجاء الفرزدق لهم من هجاء مقابل هجائه، لكن الفرزدق لم يتب من طبعه، وما حدث له مع زياد هو مثال على ذلك. لكن هجاءه لبعض الأمويين في هذه الفترة ومدحه لبعض العلويين ليس منطلقًا من منطلق ديني، لما ذكرنا من أن تكوين الفرزدق ليس تكوينًا دينيًا بل بدويًا، بل كان هذا المدح وهذا الهجاء ينطلق من منطلق اجتماعي، فالأمويون والعلويون هم من سائر الناس، فمن أحسن إلى الفرزدق أو إلى قبيلته بمال أو بنصرة أو بقول أو بموقف فسيمدحه الفرزدق حتى لو كان علويًا، ومن أساء للفرزدق أو لقبيلته بقول أو بفعل فسيهجوه حتى ولو كان أمويًا، وقد ذكرنا أبياته في معاوية وشرحنا كيف أنها لم تنطلق من منطلق ديني بل من منطلق قبلي. أي إن مدحه وهجاءه في هذه الفترة لا يدل على ولاء سياسي ولا

على انتماء ديني، وإنما استقر ولاؤه للأمويين في القسم الثاني من حياته، وقد بينًّا مظاهر هذا الولاء السياسي في مدحه بما لا يحتاج إلى تفصيل أو إعادة. فليس كل شاعر هجا الأمويين فمعنى ذلك أنه شيعي، فالأمويون بشر قد يسيئون يومًا إلى شاعر فيهجوهم، كما يهجو غيرهم إذا توافرت لديه أسباب الهجاء الطبيعية.

أما بالنسبة إلى الميمية، فما يُضعف الاستناد إلى الميمية للقول بشيعية الفرزدق إضافةً إلى ما ذكرنا أمران: الأول راجعٌ إلى الخبر الذي ترد فيه هذه النسبة، والآخر راجع إلى الميمية نفسها. فأما ما يرجع إلى الخبر أي خبر حج هشام وقصيدة الفرزدق، فإنا نظنه من تأليف الرواة، لخمسة أسباب: فالحادثة وقعت في زمن عبد الملك، وفي زمن عبد الملك كما ذكرنا قد استقر ولاء الفرزدق للأمويين وبدأ بنشر دعواهم في قصائده بشأن مسألة الخلافة، ولا يمكن أن يمدح أعداءهم. بل إنه لا يذكرهم بتاتًا في شعره، والدليل ما ذكرنا في بداية الدراسة من إسقاطه ذكر الإمام علي في مدائحه الأموية في حين أنه يتكلم عن النبي وعن الخلفاء الآخرين بلا أدنى تحرّج. هذا أول الأسباب. وثانيهما أن الخبر يُظهر الفرزدق في صورة المتعصب دينيًا، والفرزدق كما ذكرنا صاحب عصبية قبلية لا دينية، ويظهره في صورة الرجل المتدين الذي يضحي من أجل الدين بنفسه، وما أبعد شخصية الفرزدق

عن ذلك كما ذكرنا. وثالثهما أن الخبر يزعم أن الفرزدق هجا هشامًا، ولا يمكن أن يهجو الفرزدق هشامًا وهو من أبناء مروان لما عرفناه من علاقة خاصة بين الفرزدق وبين مروان وأولاده في الفترة الثانية من حياته. فإذا قال قائل إنها تنتمي إلى الفترة الأولى من حياة الفرزدق، فذلك لا يمكن؛ لأن هشامًا وُلد عام 71هـ أي وعمر الفرزدق خمسون عامًا، وقد بينا أن ولاء الفرزدق لمروان وأولاده قد استقر وهو في الأربعين من عمره أي قبل ولادة هشام بعشر سنوات وربما أكثر. وقد مات الفرزدق كما ذكرنا في خلافة هشام نفسه. وأقصى سن يمكن أن نعطيه لهشام في هذه الحادثة هو ستة عشر عامًا، فعبد الملك مات سنة 86هـ، وعمر الفرزدق في الخامسة والستين. فما الذي سيجعل الفرزدق وهو شيخ كبير يلتفت إلى هشام في هذه الحادثة ويضع عقله بعقل غرٍّ في عمر حفيدٍ من حفدته؟! أما رابع الأسباب فإحدى صيغ الرواية تشير إلى أن الإمام أعطاه أربعين ألف درهم بعد هذه الحادثة كانت بعدد ما بقي للفرزدق من عمر وهو أربعون سنة، فقد انقطع عطاء الفرزدق ـ كما تدعي الرواية ـ من ديوان الأمويين بعد الحادثة[1]. وبغض النظر عن المطابقة بين عدد السنوات

(1) انظر السيد هاشم البحراني: **مدينة المعاجز**، (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1414هـ)، ج4، ص394.

وبين المال من قبل الواضع، وبغض النظر عن أن الفرزدق هل عاش أربعين سنة بالضبط بعد هذه الحادثة أم لا، فالفرزدق كما هو واضح من ديوانه ومن سيرته وكما بينا في كلامنا السابق بقي في ظلال الأمويين بعد الحادثة يمدحهم بمدائحه ويغرقونه بالعطايا عمرًا مديدًا حتى نهاية حياته ولم ينقطع عطاؤهم عنه كما تشير هذه الرواية.
والسبب الخامس والأوضح أن هذه الحادثة توجب انقطاع العلاقة بين الفرزدق والأمويين، فعلى افتراض أنه كان يمدحهم قبل ذلك تقية أو خوفًا، فقد افتضح أمره بهذه الحادثة وعرف الأمويون بحقيقته الشيعية، فكيف نفسر إذًا استمرار العلاقة، بل وازديادها بعد هذه الحادثة التي استمرت أكثر من أربعين سنة حتى أنه ترك بلده العراق في خلافة سليمان وذهب إلى الشام معقل الأمويين، وكيف نفسر علاقته القوية بهشام بن عبد الملك عندما أصبح خليفة وكان الفرزدق من أكبر مادحيه وقد هجاه في هذه الرواية؟!!

إذًا فالقول بالتقية لا يستقيم مع وقائع التاريخ، فالعلاقة المتينة بين الفرزدق والأمويين استمرت بعد التاريخ المفترض لهذه الحادثة سنوات طويلة، والمفترض أن تنقطع هذه العلاقة حسب القائلين بالتقية فليس من الممكن أن تستمر فضلًا عن أن تكون قوية.
والقول بأن الفرزدق كان مغصوبًا على أن يمدحهم وعلى

أن يقر بشرعية خلافتهم في مدحه طوال خمسين عامًا يحتاج إلى أدلة واضحة وقاطعة، ولا وجود لمثل هذه الأدلة لا في شعره ولا في أخباره التي لم تهمل ما جرى بينه وبين زوجته النوار، فكيف أهملت أنه كان مغصوبًا مدة خمسين عامًا، وكيف رضي الفرزدق بهذا الغصب وهو البدوي الذي ينتمي إلى قبيلة من كبار قبائل العرب في ذلك الزمان!! فإذا افترضنا أن أحد الخلفاء الأمويين كان مهووسًا بشعر الفرزدق وبشخصه فكان يغصبه على المدح ويغصبه على أن يُقرَّ بالرواية الأموية للخلافة في شعره، فليس من المعقول أن يتوالى عدد من الخلفاء على هذا الأمر وكأنهم لا شغل لهم إلا هذا الشاعر، وخصوصًا أن منهم عمر بن عبد العزيز. وهو أمر لم نسمع أنه حدث لأحد من الشعراء، بأن يُغصب خمسين سنة وأن يُملى عليه ما يمدح به طوال هذه الفترة من عدد من الخلفاء! أما القول بأن الفرزدق كان يمدحهم لأجل المال فهو باطل أيضًا كما بينا سابقًا.

أما ما يرجع إلى الميمية، فبعض كتب الأدب تنسب أجزاءً من الميمية إلى غير الفرزدق، فالصفدي ينسب هذه الأبيات إلى الأدلم المري في قثم بن العباس[1]:

(1) الصفدي: **الوافي بالوفيات**، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م)، ج13، ص292.

كم صارخ بك من راج وصارخة
تدعوك يا قثم الخيرات يا قثم
هذا الذي تعرف البطحاء وطأته
والبيت يعرفه والحل والحرم
يكاد يعلقه عرفان راحته
ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم
إذا رأته قريش قال قائلها
إلى مكارم هذا ينتهي الكرم
هذا الذي لم يضع للملك حرمته
إن الكريم الذي يحظى به الحرم

وأبو الفرج الأصفهاني في الأغاني يذكر أن هناك من ينسب هذه الأبيات إلى الحزين الديلي (أو الليثي أو الكناني في مصادر أخرى) في عبد الله بن عبد الملك[1]:

في كفه خيزران ريحها عبق
من كف أروع في عرنينه شمم
يغضي حياء ويغضى من مهابته
فما يكلم إلا حين تبتسم

وكذلك ينسبها ابن منظور في لسانه[2]. أيضًا، يذكر

(1) الأصفهاني: **الأغاني**، ج15، ص219.
(2) ابن منظور: **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ج13، ص 114.

الأصفهاني أن من الناس من يروي هذه الأبيات لداود بن سلم في قثم بن العباس، ومنهم من يرويها لخالد بن يزيد فيه[1]. ويذكر أن الصولي يروي هذه الأبيات لداود ولكن في علي بن الحسين سوى البيت الأول، ويذكر أن الأصمعي يروي هذا البيت لداود في قثم[2]:

يـكـاد يـمـسـكـه عـرفـان راحـتـه
ركـن الـحـطـيـم إذا مـا جـاء يـسـتـلـم

ويذكر أن من الناس من يقول: إن الحزين قاله في عبد العزيز بن مروان[3]. أما الآمدي في المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء فيذكر أن كثير السهمي أنشد له دعبل بن علي في كتابه في محمد بن علي بن الحسين بن علي[4]:

هـذا الـذي تـعـرف الـبـطـحـاء وطـأتـه
والـبـيـت يـعـرفـه والـحـلّ والـحـرم
هـذا ابـن خـيـر عـبـاد الله كـلـهـم
هـذا الـتـقـيّ الـنـقـيّ الـطـاهـر الـعـلـم
إذا رأتـه قـريـش قـال قـائـلـهـا
إلـى مـكـارم هـذا يـنـتـهـي الـكـرم

---

(1) **الأغاني**، ج15، ص222.
(2) السابق، ص222.
(3) السابق، ص223.
(4) الآمدي: **المؤتلف و المختلف في أسماء الشعراء** (hhp://www.alwarraq.com)، ص77.

وكاد يمسكه عرفان راحته
ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم

أما التبريزي فينسب الأبيات الثلاثة الأولى من هذه المقطوعة إلى الحزين[1]، وأما الراغب الأصفهاني فينسب البيت الأول إلى الحارث بن ليث[2] ويذكر أن سبب قوله هو استفهام يزيد عن علي بن الحسين حينما رآه ولم يعرفه.

إذن كما هو واضح فالقصيدة اختلطت بسبب الرواة بقصائد أخرى على الوزن والقافية نفسيهما لشعراء آخرين غير الفرزدق وفي ممدوحين آخرين غير علي بن الحسين، ولا يمكن الجزم بالأبيات التي قالها الفرزدق حقًا في علي بن الحسين لنستدل بها.

خلاصة قولنا في الميمية إذًا: أنه لا يمكن نفي احتمال أن الفرزدق مدح زين العابدين بهذه القصيدة نفيًا تامًا، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفًا، لكن نرجح أنه قالها في المرحلة الأولى من حياته قبل أن يلتحق بالأمويين، لسببٍ لا يمكن تحديده بدقة، مع ملاحظة أن قصيدته

---

(1) التبريزي: **شرح ديوان الحماسة** (بيروت: دار القلم)، ص 284.
(2) الراغب الأصفهاني: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1420 هـ)، ص367.

اختلطت بقصائد أخرى على الوزن والقافية نفسيهما في ذهن الرواة كما شرحنا. كذلك لا يمكن نفي احتمال أن الفرزدق كان ذا هوى هاشمي في مرحلته الأولى وإن كان هذا الاحتمال ضعيفًا أيضًا. لكن ما هو مؤكد لدينا أن الرواية التي ترد فيها هذه القصيدة هي رواية موضوعة، نرجح أن واضعها وضعها لبيان فضل الإمام زين العابدين من باب «والفضل ما شهدت به الأعداء»، فبما أن الفرزدق هو شاعر الأمويين وقد قام بمدح زين العابدين في مثل هذا الموقف فإن في ذلك دلالة على علو مقامه ومنزلته ـ وكأن فضل الإمام محتاجٌ في بيانه إلى وضع الروايات واختلاقها! ـ. ومع مرور الزمن تحولت دلالة هذه الرواية في ذهن الناس من دليل على فضل الإمام فقط إلى دليل على فضل الإمام وتشيع الفرزدق، حتى صارت تلك مسلمة لا يشك فيها شاك، وصارت من الشهرة حتى أنك لا تقرأ من يتكلم عن الفرزدق أو عن الإمام زين العابدين إلا وتجده يوردها، ورب مشهورٍ ـ كما يقولون ـ لا أصل له.

أمرٌ آخر يتعلق بالميمية، وهو اعتراضٌ أورده عدد من النقّاد مفاده أن القصيدة الميمية بعيدةٌ في نَفَسِها وأسلوبها عن نَفَسِ الفرزدق الشعري وأسلوبه، ولذا لا يمكن أن تكونَ له. وقد رَدَّ عددٌ من المدافعين عن شيعية الفرزدق بالقول بأن سبب ذلك هو أن الفرزدق قالها

ارتجالًا وليسَ عن تروٍّ ولهذا ابتعدت عن أسلوبه. والاعتراضُ في نظرنا اعتراضٌ مقبول بناءً على النظرية الاجتماعية والنفسية التي ذكرنا أن طه حسين كان من المنظرين لها. فقد بيَّنَّا الطبيعة الشخصية للفرزدق وهي طبيعةٌ بدوية وشرحنا كيف أن هذه الطبيعة البدوية تجلت في شعره ليسَ عن إرادةٍ وتروٍّ وصناعة بل عن انعكاسٍ طبيعي لشخصيته وتجلٍّ حقيقي لنفسيته، وهذا القانون كما جرى على قصائده الأخرى فهو يجب أن يجري على الميمية، وأما الردُّ بأن الاختلاف بين الميمية وباقي القصائد راجعٌ إلى ارتجال الفرزدق فهو ردٌّ ليس في مصلحةِ الذين يقولون بشيعيته كما يتوهمون بل هو ضدهم، ذلك لأننا حين نقول إن الفرزدق قالها ارتجالًا فذلك أدعى لظهور طبيعته الشعرية والنفسية البدوية فيها بشكلٍ واضح، وذلك لأن الإنسان حين يرتجلُ القول أو الفعل فإنما يرتجل عن طبيعته أما إذا كان يفعل الفعل أو يقول القول عن تصنُّعٍ فإنه حين ذلك يبتعد عن طبيعته، وبما أن طبيعة الفرزدق بدوية فارتجاله أدعى لظهور بداوته لا لاختفائها من قصيدته الميمية.

في النهاية، نحب أن ننبه إلى أننا حين ركزنا في هذه الدراسة على عدم تدين الفرزدق، فليس هدفنا هو محاكمة شعر الفرزدق دينيًا وأخلاقيًا، بالغض من قيمته الجمالية لأنه لم يكن دينيًا ولا ناصرًا للدين، فالقيمة

الجمالية ليس لها علاقة بكون الشعر داخل دائرة الدين أو خارجها، وقد ذكرنا أن هذه الدراسة ليس يعنيها القيمة الجمالية لشعر الفرزدق. كذلك ليس هدفنا محاكمة شخص الفرزدق دينيًا أو أخلاقيًا، بالغض من قيمته الشخصية لأنه لم يكن متدينًا، أو لأنه بدوي الطبع والخلق، فالبداوة كما هي مصدر لأخلاق سيئة فهي مصدر لأخلاق حميدة كان الفرزدق يتمتّع بها كالكرم وحماية الجار، وإن عدم تدينه لا يمنعنا من تقدير شخصيته بما تملكه من صفات حميدة وبما تملكه من موهبة فنية فاق بها كثيرًا من الشعراء. إنما كان هدفنا هدفًا علميًا بحتًا بنفي تدين الفرزدق، وهو نفي ما ترتب على هذا التدين من تصورات مرتبطة بشخصية الفرزدق ومن أخبار بُنيت على هذا الأساس، ومن ثم تكوين تصور آخر لحياة الفرزدق ولشخصيته يساعدنا على حل التناقضات المحيطة بحياة الفرزدق وغربلة الأخبار التي تنقض الترابط المنطقي للأحداث في سيرة الفرزدق، فليس من المنطق أن نقول بأن الفرزدق هجا بني أمية لأنه شيعي ولأنهم أعداء أهل البيت وأعداء الدين ثم نقرأ شعره فنجده يغرق في مدح الأمويين ويلبسهم عباءة الدين ويجعل من مخالفيهم أعداءً للدين! وليس من المنطق أن نقول بأن الفرزدق شيعي ثم نجده يقول بأن الخلافة حق وراثي لبني أمية ورثوها من عثمان الذي مات مظلومًا! وغير ذلك من تناقضات أسلفنا ذكرها، وقد حاولت هذه الدراسة حلها،

وربما لا تكون قد نجحت في ذلك نجاحًا تامًا، لكنها حاولت على الأقل، عسى أن تفتح هذه الدراسة طريقًا لدراسات أخرى تكون أكثر نجاحًا.

الأمر المهم الآخر الذي هدفت إليه هذه الدراسة ليس نقد شعر الفرزدق ولا شخصيته، بل نقد السلوك الثقافي الذي كان الفرزدق نموذجًا له، حينما استخدم الفن لدعم الفساد السياسي وتثبيت سلطته وتزوير حقيقته على الناس، بل وإلباس الفاسدين باستخدام الفن أيضًا لباس الدين لإضفاء القدسية عليهم وتجريم الخروج عليهم أو مقاومتهم، وبهذا فقد أهان الفن الذي ينتمي إليه وأهان شخصيته الاعتبارية كفنان وكمثقف. وأما مسألة أموية الفرزدق التي عنونا بها الدراسة وإن كنا أطلنا فيها الحديث فهي مسألة ثانوية لم يكن لنا بدٌّ من الحديث عنها، ولكنها ليست المسألة الأساسية لهذه الدراسة، وقد طال الكلام فيها لارتباطها ارتباطًا وثيقًا بالمسألة الأساسية، ولأننا لا نستطيع الكلام عن المسألة الأساسية دون التفصيل في هذه المسألة الثانوية.

ديك الجن والعودة إلى الدين
(161 ـ 236 هـ)

عادةً ما تكون تراجم الشعراء القدماء مستمدة من كتب الأدب، أو لنكون أكثر دقة من كتب أخبار الأدب، ككتاب الأغاني للأصفهاني أو العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي أو الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي. وهي كتب لا يمكن اعتبارها كتبًا لتأريخ الأدب بالمعنى الاصطلاحي والعلمي لكلمة تأريخ، فهي لا تزيد مهمتها عن جمع الأخبار، حتى أن بعضها عنون بعنوان يفيد ذلك ككتاب أخبار أبي تمّام للصولي وكتاب أخبار الحلاج لابن الساعي. ولا شك في أهمّية مثل هذه الكتب التي أدت مهمتها في زمانها حيث كانت المجالس الأدبية تتكأ في تكوينها على رواية الأخبار والأشعار، لكننا حين نريد في هذا الزمان الاتكاء عليها في كتابة تاريخ الأدب بشكل عام أو الأدباء بشكل خاص، فإنها ستكون مضلِّلةً حتمًا، نظرًا لأن هذه الكتب كانت مهمتها جمع الأخبار من أي مصدر كان، لا تحقيقها ولا غربلتها ولا معالجتها، فتجتمع في مثل هذه الكتب الأخبار التي ولَّدتها العداوات

والعنصريات والقبليات، والأخبار التي ولدتها مخيلة الرواة والقصاص، إلى جانب الأخبار الحقيقية إن كان هناك أخبار حقيقية، حتى أنك حين تقرأ ترجمة شاعر ستجد الأضداد مجتمعة فيها، فخبر يدل على فسوقه وخبر يدل على تعصبه للدين وخبر يدل على إيمانه وخبر يدل على كفره وخبر يدل على انتمائه إلى هذا التيار وخبر يدل على انتمائه إلى التيار المضاد، إضافة إلى الأخبار التي تكون خارقة للعادة ومخالفة للعقل والتي تكون من تأليف مخيلة القصاص، فتخرج من قراءتك وأنت تحس أن هؤلاء الشعراء ليسوا بشرًا مثلنا، ولا يحكم حياتهم منطق الحياة الذي يحكم حياتنا، فهم بمثل هذه الترجمات ينتمون إلى عالم أسطوري أكثر من انتمائهم إلى عالم البشر الواقعي.

والمعضلة الكبرى هي أنك لا تستطيع الاستغناء عن هذه الكتب لأنها المصدر الوحيد الذي لا يوجد غيره لمعرفة أخبار الشعراء. وأظن أن التعامل مع هذه المعضلة لا يتم إلا باتخاذ مناهج لمعالجة هذه الأخبار لا تحقيقها فقط، فليس الغرض من معالجة الأخبار هو التحقق من صحة سندها باستخدام علم الرجال، بل توظيفها صحيحة كانت أو خاطئة في تكوين صورة متسقة مع منطق حياة البشر وقوانين اجتماعهم. وقد أنتج الفكر الأدبي المعاصر مناهج عدة يمكن الاستفادة منها في هذا المجال كالمنهج الاجتماعي والمنهج النفسي، غير أن محققي الدواوين

مازالوا يجترون التراجم القديمة بعلاتها، إلا ما ندر ممن امتلكوا ثقافة بحثية وحصيلة علمية جيدة.

من هذه الترجمات السقيمة التي يتوارثها اللاحق عن السابق ترجمة صاحبنا عبد السلام بن رغبان الحمصي، الذي لا يُعلم على سبيل اليقين سبب تلقيبه بديك الجن، فمنهم من يجعل السبب هو عيون عبد السلام الخضراء، ومنهم من يجعله قصيدته التي رثى فيها ديكًا لصاحبه، ومنهم من يجعله تقليده لصوت الديك وغناءه في آخر الليل بين بساتين حمص، وكل تلك الأسباب هي مجرد ظنون قد يكون أحدها صحيحًا وقد لا يكون. ففي هذه الترجمة تقرأ مثلًا في الأغاني أن ديك الجن «كان يتشيع تشيعًا حسنًا، وله مراثٍ كثيرة في الحسين بن علي»[1]، ثم بعد عدة أسطر تقرأ رواية عن ابن أخيه يقول فيها: «كان عمي خليعًا ماجنًا معتكفًا على القصف واللهو، متلافًا لما ورث عن آبائه، (. . .) وكان له ابن عم يكنى أبا الطيب يعظه وينهاه عما يفعله، ويحول بينه وبين ما يؤثره ويركبه من لذاته وربما هجم عليه وعنده قوم من السفهاء والمجَّان وأهل الخلاعة، فيستخف بهم وبه»[2]! فلا تدري ما الذي جمع الضدين في ترجمة واحدة، وما الذي يجعل من شاعرٍ همه اللهو

---

(1) أبو فرج الأصفهاني: **الأغاني**، (بيروت: دار صادر، 2002م)، ج14، ص33.

(2) المصدر السابق.

والخلاعة أن يرثي الحسين مراثٍ كثيرة تدل جودتها على وجود عاطفة دينية ما، أكان يشرب الخمر في الليل ويرثي الحسين في النهار، أم كان يعاني انفصامًا في الشخصية فهو متدين في يوم وفاسق في يوم آخر!!

مثال آخر على سقم الترجمة، لا يدخل في باب التضاد كالمثال السابق بل في باب الخيال القصصي، وهو الخبر الذي ينقله داود الأنطاكي[1] من أن ديك الجن: «عشق جاريةً وغلامًا واشتد بهما كَلَفُه، وتهالَكَ في حبّهما حتى حان تلفُه، فاشتراهما، وكان يجعل الجارية عن يمينه، والغلام عن شماله، ويجلس للشرب، فيلثمهما، ويشرب من يدها تارة والغلامِ أخرى، ولم يزل كذلك إلى أن أحسّ نفسه من شدة الحبِ أنه سيموت، ويصيران إلى غيره، فذبحهما وحرقهما، وعمل من رمادهما بَرْنِيَّتين، فكان يشرب فيهما، ويقبّلهما عند الاشتياق»!!

وقد توافر لديوان ديك الجن ـ الذي لا يمثل كل شعره ـ عدد من المحققين، وقد قدَّموا لتحقيقهم بترجمات لديك الجن، كان من أفضل تلك الترجمات ـ حسب اطلاعنا ـ ترجمة مظهر الحجي في تحقيقه للديوان[2] الذي

(1) داود الأنطاكي: **تزيين الأسواق في أخبار العشاق** (بيروت: دار حمد ومحيو، ط 1، 1972 م)، ج 1، ص 292 ـ 293.

(2) مظهر الحجي: **ديوان ديك الجن** (دمشق: اتحاد كتاب العرب، 2004م).

ناقش فيه كثيرًا من القضايا والإشكالات الخبرية المتعلقة بنسبه ولقبه وحياته مناقشة جيدة، وقام بوضع تصور عن شخصية ديك الجن وطبيعة العلاقة بينه وبين المجتمع الذي عاش فيه. وخلاصة هذا التصور أن ديك الجن «كان حادَّ الطبع ناريَّ المزاج، شديد النَّـزَق، عنيفًا حتى حدود التهور القاتل الذي لا يتبصَّر بالعواقب، وحينما تشتد عليه الضغوط والمخاوف، يقابلها بالانفجار العنيف الذي ينسف كل الجسور»[1]، وقد كان متأثرًا بتفكير الصعاليك من العرب وإن لم يعش الصعلكة مثلهم، «ولقد جعلته الحياةُ المتصعلكةُ عُرضة للنقد اللاذع من المتمسكين بقوانين المجتمع ونظمه، (. . .) وحينما تشتد عليه الوطأة، كان يفرُّ في اتجاهين: الاتجاه الأول كان الطبيعة، والاتجاه الثاني كان الخمرة. لقد كوَّن لنفسه ما يمكن أن نسميه الفلسفة الماديَّة الحِسِّيَّة، وكان ركنا هذه الفلسفة، الخمرة واللذة الجنسية. انكبَّ الديك على الخمرة انكبابًا شديدًا، (. . .) كما انكبَّ على اللذة المادية الجنسية التي لا ترى في الإنسان إلا المادةَ التي تُشبع الرغبةَ وتُوَلِّد اللذة»[2].

إن الطبيعة النفسية المتمرّدة في نظر (الحجي) هي

(1) المصدر السابق، ص 46.

(2) المصدر السابق، ص 47.

التي جعلت ديك الجن يكون في صف المعارضة السياسية للسلطة العباسية فكان «ديك الجن (متشيّعًا) متشدّدًا، مناصرًا لآل البيت وحقهم المغتصب في الخلافة»[1]. غير أن «تشيّع ديك الجن لا يعني أنه كان إنسانًا متديّنًا، مطبقًا لما أمر به الإسلام أو نهى عنه، لقد كان هناك انفصال تامّ بين انتمائه السياسي ومواقفه الدينية»[2]، فالدين «يحرّم عليه القصف واللهو؛ يحرّم عليه الزّنى ومطاردة النساء المسلمات والذمّيات، وملاحقة الغلمان، كما يحرم عليه الخمر. ومن هنا نبع عداؤه للدّين، ونبع صدامه مع مجتمعه وقيمه الأخلاقية المستمدّة من الدين (. . .) على أن رقّة دينه لم تقف عند مخالفة الدين فيما نهى عنه من مُحرّمات، بل تجاوزت إلى العبادات التي تعطي الصورة الظاهرة لإيمان المسلم، فلم يكن يعبأ كثيرًا أو قليلًا بالصلاة والصيام والحج، ولم يكن مداريًا، بل كان جريئًا متهوّرًا في إبداء ذات نفسه، ولعل الأبيات التالية تفصح بوضوح فاضح عن موقفه من العبادات كلها»[3]، حيث يقول:

خَلِّ بَيني وبينَ حُبِّ المُدام
واعْفِني مِنْ مَسَائِلِ ابنِ سَلَامِ

(1) المصدر السابق، ص 39.
(2) المصدر السابق، ص 40.
(3) المصدر السابق، ص 41.

أَنــا مَــالــي ولــلــصِّــيــامِ وقــد حــا
نَ عـلـى الـمسلـمـينَ شَـهْـرُ الـصِّـيـامِ

تــارِكًــا لــلــجِــهــادِ والــحَــجِّ والــعُــمْــ
رَةِ والـــحِـــلِّ راغــبًــا فـــي الـــحَـــرامِ

واسْـقِـنـي يـا أَخَـا الـمـدامـةِ كَـأْسًـا
مـنـكَ مَـمْـزوجَـةً بـمـاءِ الـغَـمـامِ

واقِــفًــا بـــيـــنَ فَــتْــكَــةٍ ومُــجُــونٍ
راقِـصًـا فـي الـصَّـلاةِ خَـلْـفَ الإمَـامِ

أنـــا لا أَطْـــلُـــبُ الـــحـــلالَ لأنِّـــي
قَـدْ وَجَـدْتُ الـحـرامَ خَـيْـرَ طَـعـامِ

قَـدْ غَـنـيـنـا بـالـرَّطْـلِ عـنْ كُـلِّ حَـقٍّ
فـلـهـذا الـشّـيـطـانُ يَـرْعـى ذِمـامـي

«أما تشكّكه بوجود اليوم الآخر والحساب، فقد اتّخذ طابعًا أكثر حدّة، وصل به إلى الانفجار والتصريح بعدم إيمانه بالقيامة والبعث»[1]، حيث يقول:

خُـذِي حَـلَـبَ الـحـيـاةِ ولا تَـبـيـعـي
رَجـاءً بـالـمـخـافـةِ لَـنْ تَـخـافـي

هـيَ الـدُّنـيـا وقَـدْ نَـعِـمـوا بـأُخْـرى
وتَـسْـويـفُ الـنُّـفـوسِ مِـنَ الـسّـوافِ

---

(1) المصدر السابق، ص 42.

فإنْ كَذبوا أَمِنْتَ وإنْ أَصابوا
فإنَّ المُبْتَليكَ هو المُعَافي
وأَصْدَقُ ما أَبُثُّكَ أنَّ قلبي
بِتَصْديقِ القِيامَةِ غيرُ صَافِ

كما يقسِّم الحجي حياة ديك الجن إلى ثلاث مراحل:

1 ـ **المرحلة الأولى**: هي مرحلة الشباب الذي انغمس فيه ديك الجن في اللذة المادية الجسدية، فكان غارقًا في الخمر، يلاحق الفتيات، ولا يتورع عن ملاحقة الغلمان.

2 ـ **المرحلة الثانية**: هي مرحلة ورد، وهي فتاة نصرانية مات في حبها ديك الجن، فتزوجها بعد أن جعلها تسلم، ثم قتلها بسبب مكيدة من ابن عمه أبي الطيب غيرةً[1]، ومرت هذه الحادثة «في حياته مرور

---

(1) الرواية في **الأغاني**: «وكان عبدُ السلام قد اشتُهر بجارية نَصرانية من أهل حِمْصَ، هَوِيَها، وتمادى به الأمر حتى غلبتْ عليه، وذهبتْ به. فلما اشتهر بها دعاها إلى الإسلام ليتزوج بها، فأجابته لعلمها برغبته فيها، وأسلمت على يديه، فتزوجها، وكان اسمها وَرْدًا. (. . .) وكان قد أعسر واختلّت حاله، فرحل إلى سَلَمْيَةَ قاصدًا لأحمدَ بنِ عَليٍّ الهاشمي، فأقام عنده مدة طويلة، وحمل ابنَ عمّه بغضُه إيّاه بعد مودّته له وإشفاقه عليه، بسبب هجائه له على أن أذاع على تلك المرأة التي تزوجها عبدُ السّلامِ، أنها تهوى غلامًا له، وقرّر ذلك عند جَماعة من أهل بيته وجيرانه وإخوانه، =

العاصفة العنيفة التي انقشعت بعد حين مخلّفة وراءها خرابًا لا يُعَمَّر، وكسرًا لم تجبره يد الأُساة. لقد أحدثت شرخًا عميقًا في قلب ديك الجن، واستمر هذا الشرخ المتفجّع ينـزف مرارة وفجيعة، صابغًا أيامه بلون الدم المُراق، فكان لا يرى إلا الحُمرة، وكان لا يحسّ إلا بالوجع المرّ»[1]، فرثاها بأجمل ما يكون الرثاء.

= وشاع ذلك الخبرُ حتى أتى عبدَ السَّلامِ، فكتب إلى أحمدَ بنِ عَليٍّ شعرًا يستأذنه في الرجوع إلى حِمْصَ، فأذن له فعاد إلى حمصَ؛ وقدّر ابنُ عمه وقت قدومه. فأرصد له قومًا يعلمونه بموافاته باب حمصَ. فلما وافاه خرج إليه مستقبلًا ومعنّفًا على تمسُّكه بهذه المرأة بعد ما شاع من ذكرها بالفساد. وأشار عليه بطلاقها،وأعلمه أنها قد أحدثت في مغيبه حادثةً لا يَجْمُلُ به معها المقام عليها. ودسَّ الرجلَ الذي رماها به، وقال له: إذا قدم عبد السلام، ودخل منزله، فقف على بابه كأنك لم تعلم بقدومه، وناد باسم وَرْدٍ؛ فإذا قال: من أنت؟ فقل: أنا فلان. فلما نزل عبدُ السلام منزلَه وألقى ثيابه، سألها عن الخبر وأغلظ عليها، فأجابته جوابَ من لم يعرف من القصة شيئًا. فبينما هو في ذلك إذْ قرع الرجلُ الباب، فقال: من هذا؟ فقال: أنا فلان. فقال لها عبد السلام: يا زانيةُ، زعمتِ أنكِ لا تعرفينَ من هذا الأمر شيئًا! ثم اخترطَ سيفه فضربها به حتى قتلها، (. . .) وبلغ السلطانَ الخبرُ فطلبه، فخرج إلى دمشق فأقام بها أيامًا. وكتب أحمدُ بن علي إلى أمير دمشق أن يُؤَمِّنه، وتحمّل عليه بإخوانه حتى يستوهبوا جنايتَه. فقدم حمص، وبلغه الخبر على حقيقته وصحته، واستيقنه، فندم، ومكث شهرًا لا يستفيق من البكاء، ولا يَطْعَمُ من الطعام إلا ما يقيم رَمقه». ج14، ص 35.

(1) مظهر الحجي: **ديوان ديك الجن**، ص 28.

3 ـ **المرحلة الثالثة**: وفيها «هدأت العاصفة، وانقشعت غيوم الحادثة المعترضة في مسيرة حياته، بمصرع ورد، زوجته ومعشوقته التي كانت حُبَّه الصادق اليتيم؛ وعاود الديكَ الحنينُ إلى متابعة السير في دروب اللهو والمجون»[1]، فانغمس في الشراب لينسى جرحه، وكان يتغنّى بشعره ويضرب على الطنبور الذي كان يجيده في مجالس اللهو والغناء.

هذا هو ملخص تصور المحقّق (الحجي) عن حياة ديك الجن، وهو تصور غير متسقٍ في نظرنا اتساقًا تامًا، وإن كنا نتفق معه في صحة كثير من النقاط. فالحجي يصرّح بوجود توجه سياسي متمرد عند ديك الجن ضد السلطة العباسية لتعصبه الشديد لأهل البيت، ويصرح أيضًا بالانفصال التام بين هذا التوجه السياسي لديك الجن والحياة الدينية حيث كان ديك الجن متمردًا على الدين أيضًا. غير أننا لا نرى ذلك، فالأخبار التي وردت عن ديك الجن لا تشير أبدًا إلى وجود توجه سياسي عند ديك الجن، هذا التوجه الذي لا بد أن يكون حادًا بسبب طبيعة ديك الجن النفسية وفق تصور الحجي. وكذلك فإننا لا نجد أثر ذلك التمرد في ما وصلنا من شعره. فإن كان الحجي يستند إلى مراثي الحسين في استنباط هذا التوجه

(1) المصدر السابق، ص 30.

فنحن لا نرى ذلك أيضًا، فمراثي ديك الجن تنتمي إلى النسق العام لمراثي الحسين عند الشعراء الشيعة الذي ولَّدته العاطفة الدينية لا التوجه السياسي، ويؤكد ذلك إشارة أبي فرج أن مِن مراثيه ما هو مشهور عند العام والخاص وأنها (يُناحُ) بها[1]، أي إنها تُستخدم في الطقوس الدينية للشيعة، وليس فيها أي أثر لمعارضة بني العباس، فهي تستعرض مصيبة الحسين وما جرى عليه من ظلم بني أمية أو تستعرض اغتصاب الخلافة من علي بن أبي طالب، وكلا الأمرين لا يمثل تنديدًا ببني العباس، بل إن دعوة بني العباس قامت على أن الخلافة مغتصبة من بني هاشم وأن الناس قد عانوا من بني أمية العذاب وحلت بهم بسببهم الويلات. ثم أنه لا يستقيم لدينا كون ديك الجن ذا فلسفة مادية غارقًا طول عمره في ملذّات اللهو والخمر والجنس وكونه ذا توجه سياسي متمرد، فما للغارق في الملذات في شبابه ومشيبه بالسياسة؟! وما للذي يصاحب المُجَّان والخلعاء بأمور الخلافة؟! وما للذي يضرب على الطنبور إلى آخر حياته بمن يجلس على كرسي المُلك؟!

في هذه المقالة سنحاول حل هذا الإشكال مستندين بشكل أكبر إلى شعر ديك الجن، لا إلى الروايات الخبرية

(1) **الأغاني. ج14**، ص33.

التي نظن أنها هي السبب في الالتباس الذي وقع به (الحجي) وغيره من المحقّقين، الذين نقدر جهودهم ونحترم آراءهم، مهما اختلفنا معهم.

سنقسِّم حياة ديك الجن كما فعل الحجي إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الصِّبا والشباب ونذهب فيها كما ذهب من قبلنا من أن ديك الجن كان ماجنًا خليعًا وغارقًا في الشراب، وستجد كثيرًا من شعره مُستفرَغًا في وصف الخمرة ومجالسها ولذاتها:

أَلاَ إسْقِنِيها صاحبِي وخَليلي
شَمُولاً وهلْ أَحْيا بغيرِ شَمولِ

أَرحْنا نُباكِر شُرْبَها ذَهَبِيّةً
بِذي شَبمٍ نائي المرامِ نَبيلِ

لها لَوْنُ عِقْيانٍ وطَعْمُ قَرَنْفُلٍ
ونَفْحَةُ مِسْكٍ واتِّقادُ فَتيلِ

جَعَلْتُ دَواءَ الهَمَ كَأْسًا ورُبّما
أَرَتْني جَميلاً كانَ غيرَ جَميلِ

غير آبهٍ لا للقيود الاجتماعية ولا للملامة الدينية، فالخمرة فيها سرور الروح:

واصِلْ مدامَكَ واهْجُرْ قَالةَ النّاسِ
وَرُحْ إلى صَدْرِ مَلْهَى خَيْرِ جُلَّاسِ

إلــى ثِـمَــارِ سُــرُورٍ فــي ثَــرَى قَـدَحٍ
فــي فِـتْـيَـةٍ غُــررٍ لــيـسـوا بــأَنـكــاسِ
ظَـلّـتْ مَـطَـايـا الـمَـلاَهـي وهـيَ واجِـفَـةٌ
بِــنَــا وكُــنّــا مَــطَــايــا الــوَرْدِ والآسِ
وكَـأْسِ خَـمْـرٍ كَـمـاءِ الـتِّـبْـرِ لابـسَـةٍ
وِشَــاحَ شَــذْرٍ تُــزْجِـيِّــهِ إِلــى طَــاسِ

والغرق في الخمرة وفي مجالس اللهو في مرحلة الشباب، يدلنا على أشياء ثلاثة: أولها أن ديك الجن قد ورث مالًا وفيرًا وَفَّر له المتعة في صباه، فمجالس اللهو والغناء تتطلب مالًا لصرفه على الشراب وعلى الأصحاب وعلى الغواني اللاتي يغازلهن وعلى الغلمان الذين يراودهم. وثانيها هو رقة الدين التي مر علينا شواهد لها، ونزيد عليها قوله:

أَأَتْــرُكُ لَــذَّةَ الــصَّــهْــبــاءِ عَــمْــدًا
لــمــا وَعَــدُوهُ مِــنْ لَــبَــنٍ وخَــمْــرِ
حــيــاةٌ ثُــمَّ مَــوتٌ ثُــمَّ بَــعْــثٌ
حَــديــثُ خُــرافَــةٍ يــا أُمَّ عَــمْــرِو

وثالثها خلو بال ديك الجن من أي هموم سياسية أو دينية حيث لا هم له سوى المتعة واللهو. ومن أهم ألوان المتعة غير الخمرة التي ذكرنا: الجنسُ. وقد كان ديك الجن لا يُهمه من أين يحصل على المتعة الجنسية من

غلامٍ كانت أم من جارية، وذلك أمرٌ ليس مستغربًا في زمانٍ كزمانه شاع فيه حب الغلمان. فقد اشتهر ديك الجن بغرامه بغلامٍ اسمه بكر بن دهمرد وكان يتمنع عليه:

قولا لِبَكْرِ بنِ دَهْمَرْدٍ إذا اعْتَكَرَتْ
عَساكِرُ اللّيلِ بينَ الطّاسِ والجامِ
أَلَمْ أَقُلْ لكَ إنَّ البَغْيَ مَهْلَكَةٌ
والبَغْيُ والعُجْبُ إفسادٌ لأقوامِ

قد كنتَ تَفْرَقُ مِنْ سَهْمٍ بغانيةٍ
فصرتَ غيرَ رَميمٍ رُقْعَةَ الرَّامي

وكنتَ تَفْزَعُ مِنْ لَمْسٍ ومِنْ قُبَلٍ
فقد ذُلِّلْتَ لإسْراجٍ وإلْجامِ

إنْ تَدْمَ فَخْذاكَ مِنْ رَكْضٍ فَرُبّمَتا
أُمْسي وقَلْبي عليكَ الموجَعُ الدَّامي

وفي ديوان ديك الجن العديد من المقاطع التي تدل على تعلقه ببكرٍ هذا بشكلٍ خاص، وتدل على ميوله المثلية بشكلٍ عام. لكن هذه الميول لم تمنع ديك الجن من ملاحقة الفتيات والقيام بمغامرات نسائية:

قالوا السّلامُ عليكِ يا أَطْلالُ
قُلْتُ السّلامُ على المُحِيلِ مُحَالُ

عاج الشقيُّ مُرادُهُ دِمَنُ البِلَى
ومُرادُ عيني قُلّةٌ وحِجالُ

لأَغْـــادِيَـــنَّ الـــرَّاحَ وهـــيَ زُلالُ
وَلأَطْـرُقَـنَّ الـبَـيْـتَ فـيـهِ غَـزَالُ
وَلأَتـرُكَـنَّ حَـلِـيـلَـهـا وبـقـلـبِـهِ
حُـرَقٌ وحَـشْـوُ فُـؤَادِهِ بَـلْـبـالُ
وَلْـيَـشْـفِـيَـنْ حُـبِّـي فَـمٌ وَجَـنَـى يَـدٍ
وكِـلاهُـمـا لـي بـارِدٌ سَـلْـسَـالُ

وسنلاحظ في هذه المرحلة أن غزله بالجواري هو غزلٌ مطبوعٌ بالطابع الجسدي، أي إنه يهتم بشكل خاص بوصف جسد الأنثى من جيدٍ وخصرٍ وردفٍ ووجه وشفاه، وذاك لأن الهدف من ورائه هو هدف جنسي، وفي مثل هذه المقاطع لن تجد أثرًا لعاطفة الحب أو لعذاب الاشتياق، بل فقط ستجد حضورًا لجسد الأنثى بمفاتنه:

أُنْـظُـرْ إلـى شَـمْـسِ الـقُـصُـورِ وبَـدْرِهـا
وإلـى خُـزَامـاهـا وبَـهْـجَـةِ زَهْـرِهَـا
لَـمْ تَـبْـلُ عـيـنُـكَ أَبْـيَـضًـا فـي أَسْـوَدٍ
جَـمَـعَ الـجـمَـالَ كـوَجْـهِـهَـا فـي شَـعْـرِهَـا
وَرْدِيّـةُ الـوَجَـنـاتِ يَـخْـتَـبِـرُ اسْـمَـهَـا
مِـنْ رِيـقِـهـا مَـن لا يُـحـيـطُ بِـخُـبْـرِهَـا
وتَـمـايَـلَـتْ فـضـحـكـتُ مِـنْ أَرْدافِـهـا
عَـجَـبًـا ولـكـنِّـي بـكـيـتُ لِـخَـصْـرِهَـا
تَـسْـقِـيـكَ كَـأْسَ مُـدامَـةٍ مِـنْ كَـفِّـهـا
وَرْدِيّـةٍ ومُـدامَـةً مِـنْ ثَـغْـرِهَـا

وأحيانًا تختلط على ديك الجن ميوله الجنسية الذكرية والأنثوية، فيقول:

ذاتُ سَراويلَ تحتَ أقْمِصَةٍ
مِنْ فِضَّةٍ حُفّتا بِفِصَّينِ
شاطرةٌ كالغلامِ فاتِكَةٌ
تصلُحُ مِنْ طَبِّها لأمرينِ
قَدُّ غُلامٍ وخلقُ جاريةٍ
قامتْ مِنَ الطِّيبِ بينَ خِلْطَينِ

المرحلة الثانية: هي المرحلة العاطفية حيث يدخل ديك الجن في تجربة حبٍّ عنيفة مع (وَردٍ) النصرانية كما تقول الأخبار. وفي هذه المرحلة تتبدل قصائده عن الأنثى من قصائد مطبوعة بالطابع الجسدي والجنسي إلى قصائد مطبوعة بالطابع العاطفي. فبعد أن كان يتنقل من أنثى إلى أنثى وينظر إلى كل أنثى على أنها موضوع جسدي، أصبح بسبب غرامه بورد ينظر إلى أنثاه وحبيبته نظرة قوامها العاطفة ويقسم لها أنه لا ينظر إلى سواها. وبذلك ستجد أن مفردات قصائده تبدلت من مفردات جسدية تتكلم عن القد والشَّعر والوجه والصدر إلى مفردات عاطفية تتكلم عن الهوى والشوق والجوى والعذاب:

حَنَاهُ الهوى بالشّوقِ حتى كأنّما
بأحشائِهِ للشّوْقِ لَدْغُ العَقاربِ

يبيت على فرشِ الضَّنَى مُتَململاً
قَليلاً تَسَلِّيهِ كثيرَ المصائبِ

فَريسةَ أشْجانٍ طَريحًا بِكَفِّها
وما بينَ نابَيْ سَبْعِها والمَخَالبِ

خليليَّ كَمْ مِنْ لَوْعَةٍ قَدْ كَتمتُها
فأعلنَها دَمْعي لِمُقْلَةِ صاحبي

وقَدْ زَعموا أَنِّي بغيركِ مُغْرَمٌ
وعنكِ عَزُوفٌ كالصَّدوفِ المُوارِبِ

ولا والثنايا الغُرِّ مِنْ فِيكِ إنَّها
لكالغَيثِ أَدَّتْهُ أَكُفُّ السّحائبِ

لما كنتُ إلاَّ مُقْصَدًا بكِ مُغرقًا
ولستُ إلى أُنثى سِواكِ براغِبِ

إذًا فرماني الدَّهْرُ عن قَوْسِ هجركُمْ
بأَسْهُمِهِ ذاتِ الشُّجونِ الصَّوائبِ

وعلى ما يبدو فإن هذا الحب قد كان من العُنف والقوة إلى حد أنه لم يكتفِ بتغيير مفردات قصائد ديك الجن فقط بل بتغيير مفردات حياته، فتحولت حياته من حياة العابث اللاهي الذي يرفض القيود ويتمرد على المجتمع إلى شخصٍ آخر. وقد كان ديك الجن بمقدوره أن يعبث مع ورد كما عبث مع أخريات قبلها لكنها على ما يبدو قد قلبت كيانه وغيرت من تفكيره وسلوكه:

لا متُّ قبلكِ بلْ أَحْيَا وأنتِ معًا
ولا بقيتُ إلى يوم تموتينا
لكنْ نعيشُ كما نَهوى ونأملُهُ
ويُرْغِمُ اللّهُ فِينا أَنْفَ واشِينا
حتى إذا ما انْقَضَتْ أَيّام مُدَّتِنا
وحانَ مِنْ يَوْمِنا ما كانَ يَغْدُونا
متنا كلانا كَغُصْنَيْ بانَةٍ ذَبُلا
مِنْ بَعْدِ ما اسْتَوْرَقَا واسْتَنْضَرا حِينا
في مِثْلِ طَرْفَةِ عَيْنٍ لا أذوقُ شَجىً
حتى المماتِ ولا أيضًا تَذوقينا
ثُمَّ السّلامُ علينا في مَضاجِعِنَا
حتى نعودَ إلى ميزانِ مُنْشِينا
فإنْ نَنَلْ عَفْوَهُ فالخلدُ يَجْمَعُنا
إنْ شاءَ أَوْ في لَظىً إنْ شاءَ يُلْقينا
حتى يقولَ جميعُ الخالدينَ بها
يا ليتَ أنّا معًا كُنّا مُحِبِّينا

لكنَّ هذه الإفاقة على ما يبدو قد أتت متأخرةً جدًا، فبعد أن قضى ديك الجن حياته السابقة في البطالة والصبا والسكر كما يقول في إحدى مقطوعاته لايمكنه الآن أن يُعيلَ أشخاصًا آخرين وأن يلتزم بمسؤولياتهم المالية لأنه

قام بإتلاف كل ما ورثه عن أبيه من مال في لهوه وفي عبثه بدون تعقل استجابةً إلى لذائذه وشهواته، مما اضطره إلى السفر وفراق حبيبته لكي يؤمن لها حياة كريمة، وهو الأمر الذي مزق قلب ديك الجن واشتكى منه كثيرًا في شعره:

أَمَا لي على الشَّوْقِ اللَّجُوجِ مُعينُ
إذا نَزَحَتْ دارٌ وخَفَّ قَطينُ

إذا ذكروا عَهْدَ الشَّآمِ اسْتَعادَني
إلى مَنْ بأَكْنافِ الشَّآمِ حَنينُ

تَطاوَلَ هذا اللَّيلُ حتى كأنَّما
على نَجْمِهِ ألاَّ يَعُودَ يَمينُ

فواللهِ ما فارَقْتُها عن قِلىً لها
ولكنَّ ما يُقْضَى فَسَوْفَ يكونُ

إذ كان فراق حبيبته التي لم تكتفِ منها روحه بعد نارًا في كبده تحرقها:

وَدَّعْتُها ولَهِيبُ الشَّوْقِ في كَبِدي
والبَيْنُ يُبْعِدُ بينَ الرُّوحِ والجَسَدِ

وَدَاعَ صَبَّيْنِ لَمْ يُمْكِنْ وَدَاعهما
إلاَّ بلَحْظَةِ عَيْنٍ أَوْ بَنانِ يَدِ

وَدَّعْتُها لِفِراقٍ فاشْتَكَتْ كَبِدي
إذْ شَبَّكَتْ يَدَها مِنْ لَوْعَةٍ بِيَدِي

وحـاذَرَتْ أَعْيُنَ الـواشِـيـنَ فـانْـصَـرَفَتْ
تَـعَـضُّ مِـنْ غَـيْـظِـهـا الـعُـنّـابَ بـالـبَـرَدِ

فـكـانَ أَوَّلُ عَـهْـدِ الـعَـيْـنِ يـومَ نَـأَتْ
بـالـدَّمْـعِ آخِـرُ عَـهْـدِ الـقَـلْـبِ بـالـجَـلَـدِ

وللأسف لا يمكننا من خلال الأخبار الموجودة أن نعرف كم قضى ديك الجن في سفره هذا قبل أن يعود إلى حمص، لكننا نعرف أنه كان عند واحدة من أكابر الأسر الهاشمية ـ وسنعود فيما بعد إلى علاقة ديك الجن بهذه الأسرة ـ وقد مدح سادتها فأكرموه بأعطياتهم، لكنَّ شيئًا ما عكر على ديك الجن مبيته عندهم فاضطر لأن يعود إلى حمص، فقد وردته أخبارٌ عن خيانة حبيبته ورد فاشتعلت غيرته وأراد أن يرجع ليرى ما يحدث، فقال مستأذنًا ممدوحه الهاشمي بالرحيل:

إنَّ رَيْـبَ الـزَّمـانِ طـالَ انْـتِـكـاثُـهْ
كَـمْ رَمَـتْـنـي بـحـادِثٍ أَحْـداثُـهْ

ظَـبْـيُ أُنْـسٍ قَـلْـبـي مَـقِـيـلُ ضُـحـاهُ
وفُـؤَادِي بَـرِيـرُهُ وكَـبَـاثُـهْ

كَـمْ وكَـمْ أَسْـتَـغـيـثُ مِـنْ شَـحْـطَـةِ الـدَّا
رِ ولَـمْ يُـسْـعِـفِ الـنّـوى مُـسْـتَـغَـاثُـهْ

ولِـعَـيْـنـي دَمْـعٌ تَـسِـيـلُ مَـثَـانـيـ
ـهِ وتَـجْـرِي ربـاعُـهُ وثـلاثُـهْ

خِيفَةً أَن يَخُونَ عَهْدِي وأَنْ يُضْـ
حِي لِغَيْرِي حُجُولُهُ ورِعَائُهْ
فإذا شَاءَ أَحْمَدُ بنُ عَلِيٍّ
ضَمَّ شَمْلاً لَهُ يَخافُ انْشِعَاثُهْ

فهل كانت هذه الأخبار عن مكيدة من ابن عم ديك الجن حسب رواية أبي الفرج في أغانيه، أم أن وردًا قد طالت عليها المدة ففتحت بابها لآخرين وخانت ديك الجن فعلًا فوصلت أخبار هذه الخيانة إلى ديك الجن؟ الأخبار التي وردتنا في هذا الشأن متضاربة، فلا نعلم أيهما الصحيح، كما أننا لا نعلم إن كانت ورد نصرانية تزوجها ديك الجن بعد أن أسلمت أم جارية اشتراها فهي ملك يمينه فخانته أو أحبت أحدًا غيره كما تقول الأخبار، وربما كانت لا هذا ولا ذاك، فقد تكون جارية أراد أن يشتريها وسافر ليجمع ثمنها فذهبت مع غيره قبل أن يرجع. لكن ما نرجّحه أنها خانت ديك الجن سواء كانت هذه الخيانة خيانة زوجية أو خيانة غرامية ولم تكن المسألة مسألة مكيدة التفت إليها ديك الجن بعدما قتل حبيبته وأسال دمها بسيفه كما تنقل رواية الأصفهاني. نستند في ترجيحنا هذا إلى ثلاثة أمور: أولها أنه في إحدى مراثيه لها يصرح بأنها خانته:

قُلْ لِمَنْ كانَ وَجْهُهُ كضِياءِ
الشّمْسِ في حُسْنِهِ وبَدْرٍ مُنيرِ

كنتَ زَيْنَ الأَحْياءِ إذ كُنْتَ فيهِمْ
ثُمَّ قَدْ صِرْتَ زَيْنَ أهلِ القُبورِ

بأبي أنتَ في الحياةِ وفي المو
تِ وتحتَ الثَّرَى ويومَ النُّشُورِ

خُنْتَني في المَغِيبِ والخَوْنُ نُكْرٌ
وذَمِيمٌ في سَالِفاتِ الدُّهُورِ

فَشَفَاني سَيْفي وأَسْرَعَ في حَزِّ
التَّراقي قَطْعًا وحَزِّ النُّحورِ

ويقول في أخرى:

لَكِ نَفْسٌ مُواتِيَهْ   والمنايا مُعَادِيَهْ

أَيُّها القَلْبُ لا تَعُدْ   لِهَوى البِيضِ ثَانِيَهْ

ليسَ بَرْقٌ يكونُ أَخْـ   ـلَبَ مِنْ بَرْقِ غَانِيَهْ

خُنْتِ سِرِّي ولَمْ أَخُنْـ   ـكِ فَمُوتي عَلانِيَهْ

ثانيها، أننا لا نجد في بقية مراثيه ذكرًا لخديعةٍ كانت السبب في فعلته، بل نجد أسفًا وتحسرًا وندمًا فقط، وهو أمر طبيعي لمن فعل فعلة ديك الجن بمن يحب. ثالثها أنه يصرّح في أحد المقاطع باعتقاده في الغانيات بأنهن خائنات دائمًا:

تَمَتَّعْ بها ما ساعَفَتْكَ ولا يَكُنْ
عليكَ جَوىً في الصَّدْرِ حينَ تَبينُ

وخُنْها وإنْ كانتْ تَفِي لكَ إنّها
على قِدَمِ الأيّامِ سوفَ تَخُونُ

وإنْ هي أَعْطَتْكَ اللَّيانَ فإنّها
لغيرِكَ مِنْ خُلاَّنِها سَتَلينُ

وإنْ حَلَفَتْ لا يَنْقُصُ النّأْيُ عَهْدَها
فليس لمخْضُوبِ البَنَانِ يَمينُ

وإنْ سَكَبَتْ يومَ الفِراقِ دُموعَها
فليس لَعَمْرُ اللّهِ ذاكَ يَقينُ

وفي هذا يختلف معنا المحقق مظهر الحجي إذ يُرجع سبب هذا الاعتقاد إلى كونه عرف كثيرًا من الفتيات في المرحلة الأولى وعرف كثيرًا من الخيانات، ولكنا لا نوافقه في ذلك لأن علاقة ديك الجن بالفتيات في المرحلة الأولى كانت علاقة جسدية ولا يوجد بينه وبينهن علاقة عاطفية ليأسى على خيانتهن، بل كلما انصرفت عنه فتاة ذهب إلى غيرها غير آبهٍ ولا آسٍ:

اِشْرَبْ على وَجْهِ الحَبيبِ المُقْبِلِ
وعلى الفَمِ المُتَبَسِّمِ المُتقبّلِ

شُرْبًا يُذَكِّرُ كلَّ حُبٍّ آخِرٍ
غَضٍّ ويُنْسي كُلَّ حُبٍّ أَوّلِ

نَقِّلْ فُؤادَكَ حيثُ شِئْتَ فلنْ ترى
كَهَوىً جَديدٍ أَوْ كَوَصْلٍ مُقْبِلِ

مـا إنْ أَحِـنُّ إلـى خَـرابٍ مُـقْـفِـرٍ
دَرَسَـتْ مَـعـالِـمُـهُ كـأَنْ لَـمْ يُـؤْهَـلِ

مَـقَـتِـي لِـمَـنْـزِلِـيَ الـذي اسْـتَـحـدثْـتُـهُ
أَمَّـا الـذي وَلّـى فـلـيـسَ بِـمَـنْـزِلِـي

وهو قولٌ لا شك أنه قاله قبل معرفته بورد، فبعد فاجعة ورد من المستحيل أن يدخل ديك الجن في علاقة غرامية أو حتى يفكر فيها. هذه الفاجعة التي ملأت قلب ديك الجن دمًا وروحه ظلامًا، جعلته يتمنى الموت بعدها:

أَسـاكِـنَ حُـفْـرَةٍ وقَـرارِ لَـحْـدِ
مُـفَـارِقَ خُـلّـةٍ مِـنْ بـعـدِ عَـهْـدِ

أَجِـبْـنـي إنْ قـدرتَ عـلـى جَـوابـي
بـحَـقِّ الـوُدِّ كَـيـفَ ظَـلِـلْـتَ بَـعْـدي

وأَيـنَ حَـلَـلْـتَ بـعـدَ حُـلـولِ قَـلْـبـي
وأَحْـشـائـي وأَضْـلاعـي وكِـبْـدِي

أَمَـا والـلّـهِ لـو عـايَـنْـتَ وَجْـدِي
إذا اسْـتَـعْـبَـرْتُ فـي الـظّـلْـماءِ وَحْـدِي

وَجَـدَّ تَـنَـفُّـسِـي وعَـلا زَفـيـري
وفَـاضَـتْ عَـبْـرَتِـي فـي صَـحْـنِ خَـدِّي

إِذَنْ لَـعَـلِـمْـتَ أَنِّـي عَـنْ قَـريـبٍ
سَـتُـحْـفَـرُ حُـفْـرَتـي ويُـشَـقُّ لَـحْـدِي

ويقول في مقطع آخر:

أَشْفَقْتُ أَنْ يَرِدَ الزَّمانُ بِغَدرِهِ
أَوْ أُبْتَلى بَعْدَ الوِصَالِ بَهَجْرِهِ
قَمَرٌ أَنا اسْتَخْرجْتُهُ مِنْ دَجْنِهِ
لِبَلِيّتي وجَلَوْتُهُ مِنْ خِدْرِهِ
فقتلتُهُ ولَهُ عَلَيَّ كَرامَةٌ
مِلْءَ الحَشا ولهُ الفُؤادُ بأَسْرِهِ
عَهْدِي بِهِ مَيْتًا كأَحْسَنِ نائمٍ
والحُزْنُ يَسْفَحُ عَبْرَتي في نَحْرِهِ
لَوْ كانَ يَدري المَيْتُ ماذا بَعْدَهُ
بالحيِّ حَلَّ بَكَى لهُ في قَبْرِهِ
غُصَصٌ تكادُ تغيظ مِنها نَفْسُهُ
وتكادُ تُخْرِجُ قَلْبَهُ مِنْ صَدْرِهِ

ويقول في مقطعٍ ثالث فيه إشارة إلى لومها على ما فعلت هي لا ما فعل هو:

ليتَني لَمْ أَكُنْ لعَطْفِكِ نِلْتُ
وإلى ذلكَ الوِصَالِ وصلتُ
فالذي مِنِّي اشْتَمَلْتِ عليهِ
أَلِعَارٍ ما قَدْ عليهِ اشْتَمَلْتُ
قالَ ذُو الجَهْلِ قَدْ حَلُمْتَ ولا أَعْـ
ـلَمُ أَنِّي حَلُمْتُ حتى جَهِلتُ

لائـــمٌ لـــي بـــجـــهـــلِـــهِ ولـــمـــاذا
أنـــا وَحْـــدِي أَحْـــبَـــبْـــتُ ثُـــمَّ قَـــتَـــلْـــتُ
سَـــوْفَ آســـى طـــولَ الـــحـــيـــاةِ وأبـــكـــيـــ
كِ عـــلـــى مـــا (فَـــعَـــلْـــتِ) لا مـــا فَـــعَـــلْـــتُ

المرحلة الثالثة: وهي مرحلةٌ عاد فيها ديك الجن إلى الدين الذي كان متمردًا عليه، وهو رأيٌ لم نجد من ذهب إليه ممن كتبوا عن ديك الجن. فالجميع يعتمد على خبر عن سعيد الحمصي يفيد بأنه دخل على ديك الجن في آخر حياته فوجده جالسًا وبين يديه صينية شراب وهو يضرب على الطنبور ويتغنّى بشعره، فيستنتجون بأن ديك الجن عاد إلى اللهو والمجون وليغرق في الخمرة بعد حادثة ورد ليسلي نفسه. وهو أمرٌ لا يستقيم كما قدمنا في بداية المقالة. فرجلٌ مفجوعٌ بحبيبته التي قتلها بيديه وقد اتخذ الخمر أداةً لينسى بها جريمته ما الذي سيجعله يرثي الحسين ويمدح علي بن أبي طالب وهو في حالة نفسية يُرثى لها. حالةٌ لا تتناسب منطقيًا مع قصائد المدح والرثاء التي أشرنا أنها تنطلق من منطلق ديني لا سياسي. وما دوافع ديك الجن ليرثي الحسين ويمدح عليًا؟ أرغبةً في الأجر والثواب وهو الذي لم يُقم للدين وزنًا في ما مر من حياته؟ أم انتصارًا لمذهب سياسي وهو الذي لم يكن له أي هم سياسي في عمره الماضي الذي قضاه بين اللهو والمجون في مرحلته الأولى وبين حبه لورد في مرحلته الثانية؟

كما أننا لا يمكن أن نقول إن مراثيه ومدائحه لأهل البيت تنتمي إلى مرحلته الأولى ولا إلى مرحلته الثانية فذلك لا يستقيم منطقيًا كما هو واضح. وبالتالي فنحن لا نشك أن تغييرًا جذريًا طرأ على ديك الجن في مرحلته الثالثة. وهذا أمرٌ طبيعي جدًا فتجربة ورد المفجعة لا يمكن أن تتحملها نفس إنسانية دون أن تدخل انتكاسة شديدة ومظلمة لا تخرجُ منها إلا وقد تأثرت تأثرًا شديدًا يجعل من قابلية تغييرها لفكرها وطريقة حياتها وقناعاتها أمرًا معقولًا جدًا. وبما أن ديك الجن قد عاش حتى الخامسة والسبعين وحادثة ورد نرجّح أنها وقعت وهو في الثلاثين من عمره أو قبل ذلك بقليل، وهي مرحلة يكون الاندفاع العاطفي فيها شديدًا ومتهورًا، فإننا نظن أن ديك الجن وجد في الدين وفي القناعات الدينية دواءً يعيد إليه توازنه النفسي بعد اختلاله من جراء فاجعة ورد. وهو يبين من خلال إحدى مقطوعاته الفرق بين شخصيتيه في المرحلة الأولى من عمره وهي مرحلة اللهو والمجون والمرحلة الأخيرة التي أصبح فيها لا يتهاون في الذنوب وفي هذا كناية عن التدين:

لِلّهِ دَرِّيْ في الشّبِيـ ... بَةِ مِنْ أَخي لَهْوٍ أَرِيبِ

أَيّامَ يَحْمِلُني الشّبا ... بُ على التّهاوُنِ في الذُّنُوبِ

ونحن نعتقد أن هذا التدين الذي دخل فيه ديك الجن لم ينشأ من فراغ، فبذوره انغرست في نفس ديك

الجن في المرحلة الثانية من عمره حين اتصل بالأسرة الهاشمية التي مر ذكرها علينا، وبالأخص بأحمد وجعفر ابني علي الهاشمي وهما من وجهاء الشيعة في ذلك الزمان. فمما يظهر من رثائه لجعفر الهاشمي الذي يقول فيه:

أَلاَ أَيُّـها الـرُّكْـبـانُ والـرَّد واجـبُ
قِـفُـوا حَـدِّثُـونـا مـا تَـقُـولُ الـنّـوادِبُ

أَخًـا كُـنـتُ أَبـكـيـهِ دَمًـا وهـوَ نـائـمٌ
حَـذَارًا وتَـعْـمَـى مُقْـلَـتـي وهـوَ غـائِـبُ

فَـمـاتَ ولا صَـبْـري عـلـى الأَجْـرِ واقِـفٌ
ولا أنـا فـي عُـمْـرٍ إلـى الـلّـهِ راغِـبُ

أَأَسـعـى لأَحْـظَـى فـيـكَ بـالأَجْـرِ إنّـهُ
لَـسَـعْـيٌ إذَنْ مِـنِّـيْ لَـدَى الـلّـهِ خَـائِـبُ

ومَـا الإِثْـمُ إلاَّ الـصَّـبْـرُ عَـنْـكَ وإنّـمـا
عَـواقِـبُ حَـمْـدٍ أَنْ تُـذَمَّ الـعَـواقِـبُ

فَـوَاللهِ إِخْـلاصًـا مِـنَ الـقَـولِ صَـادقًـا
وإلاَّ فَـحُـبِّـي آلَ أَحْـمَـدَ كـاذِبُ

لَـوَ انَّ يَـدِي كـانَـتْ شِـفَـاءَكَ أَوْ دَمِـي
دَمَ القَلْبِ حتى يَقْضِبَ القَلْبَ قاضِبُ

لَـسَـلّـمْـتُ تَـسْـلـيـمَ الـرِّضَـا وتَـخِـذْتُـهـا
يَـدًا لـلـرَّدَى مـا حَـجَّ لِـلّـهِ راكِـبُ

بَـكَـاكَ أَخٌ لَـمْ تَـحْـوِهِ بِـقَـرَابَـةٍ
بَـلَـى إِنَّ إِخْـوانَ الـصَّـفَـاءِ أَقَـارِبُ
وأَظْلَمَتِ الدُّنْيا التي كُنْتَ جَارَهَا
كَـأنَّـكَ لـلـدُّنْـيـا أَخٌ ومُـنَـاسِـبُ
يُـبَـرِّدُ نِـيـرانَ الـمَـصَـائِـبِ أَنَّـنـي
أَرى زَمَـنًـا لَـمْ تَـبْـقَ فـيـهِ مَـصَـائِـبُ

أن هناك علاقة أخوية قوية ربطت بين ديك الجن وبين هذا الهاشمي، هذه العلاقة التي لم تكن علاقة مادح بممدوح، بل علاقة أخ بأخيه، مما يبرر العاطفة الجياشة التي تحملها هذه الأبيات. ولا شك لدينا أن هذه العائلة الهاشمية لكونها من أكابر العائلات فإنها كانت أسرة متدينة وإلا فإنها لا تتبوأ هذه المكانة الاجتماعية في الوسط الشيعي. وكون ديك الجن اختلط بها وعاش في كنفها وتحت رعايتها وكوَّن علاقات أخوية متينة مع وجهائها فلا شك لدينا من أنه تأثر بالجو الديني. ربما كان ديك الجن في بدايته متظاهرًا بالتدين لكي يكسب المال فمثل هذه العائلة لن تقبل أن يخالطها من همّه الخمر واللهو والمجون لكنه في النهاية تأثر بهذا الوسط الديني، وهو ما يبرر لنا تدينه بعد حدوث فاجعة ورد. وإذا رجعنا إلى مرثيته السابقة لجعفر فسنجد كيف أن المفردات الدينية قد تسربت إلى شعر ديك الجن بعد أن كان شعره مليئًا

بمفردات اللهو والمجون، وأصبح شعره مليئًا بالعبارات الدينية، مثل: إلى اللّهِ راغِبُ، لَدَى اللّهِ خَائِبُ، فَوَاللّهِ إِخْلاصًا، فَحُبِّي آلَ أَحْمَدَ كاذِبُ، ما حَجَّ لِلّهِ راكِبُ. ولذلك فنحن حين نقرأ قوله الآن:

ما الذَّنْبُ إلاَّ لجَدِّيْ حينَ وَرَّثَني
عِلْمًا وَوَرَّثَهُ مِنْ قَبْلِ ذاكَ أَبي

فالحمدُ للّهِ حَمْدًا لا نَفَادَ لَهُ
ما المَرْءُ إلاَّ بِمَا يَحْويْ مِنَ النّسَبِ

لا نستغرب أن ديك الجن يحمد الله بهذه الطريقة، فمثل هذا القول لا يصدر من ديك الجن في مرحلته الأولى العابثة، لكنه غير مستغرب في مرحلته المتدينة.

قصيدة أخرى نستدل بها على تأثره الديني في مرحلته الثانية، هي التي يقول فيها مادحًا أحدهم:

بِأَبي وإنْ قَلّتْ لَهُ بأبي
مَنْ ليسَ يَعْرِفُ غيرَهُ أَرَبي

قَرْطَسْتُ عَشْرًا في مَودَّتِهِ
لِبُلوغِ ما أَمّلْتُ مِنْ طَلَبي

إنِّي بِبابِكَ لا وُدِّيْ يُقَرِّبُني
ولا نسيبيَ يعلو بي ولا نَسَبي

فإنْ تَجُدْ تَجِدِ النُّعْمَى وتَحْظَ بها

وإنْ تُضِقْ لا يَضِقْ في الأرضِ مُضْطَرَبِي

وخَوْضُ لَيْلٍ تَهابُ الجِنُّ لُجّتَهُ
ويَنْطَويْ جَيْشُها عن جَيْشِه اللّجِبِ

ما الشّنْفَرَى وسُلَيْكٌ في مُغَيّبَةٍ
إلا رَضِيعَا لِبَانٍ في حِمَىً أَشِبِ

واللهِ رَبِّ النّبِيِّ المُصْطَفَى قَسَمًا
بَرًّا وَحَقٍّ مِنى والبَيْتِ ذِي الحُجُبِ

والخَمْسَةِ الغُرِّ أصحابِ الكِسَاءِ مَعًا
خَيْرِ البَرِيّةِ مِنْ عُجْمٍ ومِنْ عَرَبِ

ما شِدَّةُ الحِرْصِ مِنْ شَأني ولا طَلَبي
ولا المَكاسِبُ مِنْ هَمِّيْ ولا أَرَبِي

لكِنْ نَوائِبُ نابَتْنِي وحادِثَةٌ
والدهْرُ يَطْرُقُ بالأَحداثِ والنُّوَبِ

ونستدل على أن هذه القصيدة من المرحلة الثانية من وصفه لرحلته في الفيافي من أجل الحصول على المال وأنه لم يطلب المال لأجل المال ولكن بسبب نوائب الدهر التي جعلته محتاجًا إلى هذا المال. وفي هذه المقطوعة تلاحظ كيف أن أثرًا دينيًا تسرب إليها حين أقسم بالله والمصطفى والبيت وأصحاب الكساء، وهذا مؤكِّدٌ لما ذهبنا إليه.

الآن يستقيم لدينا أمر مراثي ديك الجن ومدائحه لأهل البيت، فهي كما ذكرنا شبيهة جدًا بالقصائد التي أنتجها الشعراء الشيعة في أهل البيت والتي أنتجتها العاطفة الدينية وأجواء التشيع الكلاسيكي الذي يمدح عليًا كما مدحه ديك الجن بتعداد فضائله ومواقفه في حياة الرسول:

شَرَفي مَحَبةُ مَعْشَرٍ شَرُفُوا بِسُوَرةِ هَلْ أَتى
وَوِلايَ فِيمَنْ فَتْكُهُ لِذَوِي الضَّلالَةِ أَخْبَتَا
وإذا تَكَلّمَ في الهُدى حَجَّ الغَوِيَّ وأَسْكَتَا
فَلِفَتْكِهِ ولِهَدْيِهِ سَمّاهُ ذو العَرْشِ الفَتَى
وأَقَامَهُ صِنْوًا لأَحْـ مَدَ دَوْحُهُ لَنْ يُنْحَتا
صِنْوانِ هذا مُنْذِرٌ وافَى وَذَا هادٍ أَتَى

والذي يلقي باللائمة على الخليفتين أبي بكر وعمر على ما جرى لأهل البيت كما فعل ديك الجن:

أصبحتُ جَمَّ بَلابِلِ الصَّدْرِ
وأَبِيتُ مُنْطَوِيًا على الجَمْرِ

إنْ بُحْتُ يومًا طُلَّ فيه دَمي
ولَئِنْ كَتَمْتُ يَضِقْ بهِ صَدْرِي

مِمّا جَنَاهُ على أَبي حَسَنٍ
عُمَرٌ وصاحِبُه أبو بَكْرِ

جَعَلُوكَ رابِعَهُمْ أَبا حَسَنٍ
ظَلموا وَرَبِّ الشَّفْعِ والوَتْرِ

وعلى الخِلافةِ سابَقُوكَ ومَا
سَبَقُوكَ في أُحُدٍ ولا بَدْرِ

والذي يندب الحسين كما ندبه ديك الجن:

جاؤُوا بِرَأْسِكَ يا ابْنَ بِنْتِ مُحَمّدٍ
مُتَرَمِّلاً بِدِمائِهِ تَرْمِيلا
وكأنّما بِكَ يا ابْنَ بنتِ مُحَمّدٍ
قَتَلُوا جَهارًا عامدينَ رَسُولا
قَتَلُوكَ عَطْشَانًا ولَمّا يَرْقُبُوا
في قَتْلِكَ التنْزِيلَ والتّأْويلا
ويُكَبِّرونَ بِأَنْ قُتِلْتَ وإنّما
قَتَلوا بكَ التّكْبيرَ والتّهْليلا

ويبكي على مصائب أهل البيت كما بكى ديك الجن:

أبكيكُمُ يا بَني التّقْوَى وأُعوْلكُمْ
وأَشْرَبُ الصَّبْرَ وهوَ الصَّابُ والصَّبرُ
أبكيكُمُ يا بني بِنْتِ الرَّسُولِ ولا
عَفَتْ مَحَلّكُمُ الأَنْواءُ والمَطَرُ
في كُلِّ يَومٍ لقَلْبِي مِنْ تَذكُّرِهِمْ
تَغْرِيبَةٌ ولدَمْعِي مِنْهُمُ سَفَرُ
مَوْتًا وقَتْلاً بهاماتٍ مُفَلَّقَةٍ
مِنْ هاشِمٍ غابَ عنها النّصرُ والظّفَرُ

النزعة الهجائية
عند دعبل الخزاعي (148 ـ 246هـ)

تختلف صورة دعبل الخزاعي في الكتب التي ترجمت لحياته، فهناك صنف من الترجمات ترسم له صورة تميل إلى السواد، فدعبل ـ في هذه الكتب ـ هو شخصٌ خبيثُ اللسان، فاحشُ القول، مسرف في اللهو والملذات، مصاحب للشطّار وقطّاع الطرق، والروايات الدالة على ذلك متفرقة في كتب الأدب، كالموازنة للآمدي، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، والعمدة لابن رشيق القيرواني، وكذلك كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، الذي توجد فيه ترجمة طويلة لدعبل، يقول فيها، مثلًا، واصفًا دعبلًا: (شاعر متقدم، مطبوع، هَجَّاء، خبيث اللسان، لم يسلم عليه أحد من الخلفاء، ولا من وزرائهم، ولا أولادهم، ولا ذو نباهة أحسن إليه أو لم يحسن، ولا أفلت منه كبير أحد، وكان شديد التعصب على النزارية للقحطانية)[1].

(1) **الأغاني**، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق علي الندجي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج20، ص120.

على أن هذه الترجمات لا تنكر تشيع دعبل، وتعصبه لأهل البيت، وعادة ما تذكر قصيدته التائية المشهورة وقصته مع الإمام علي بن موسى الرضا[1]، في حين تميل الترجمات الشيعية لرسم صورة تميل إلى البياض دون ذكر أي جانب سلبي، يقول العلامة الحلي مثلًا: (دعبل بن علي الخزاعي، الشاعر، مشهور في أصحابنا، حاله مشهور في الإيمان، وعلو المنزلة، عظيم)[2]، وبعكس الترجمات الأدبية فالترجمات الشيعية لا تذكر شيئًا من أخبار دعبل ما عدا قصة قصيدته التائية.

وقد اخترنا في قراءتنا هذه نسخةً من ديوان دعبلٍ محققةً على يد ضياء حسين الأعلمي (بيروت: دار الهادي، 1997م)، وقد قسم المحقق ديوان دعبل إلى قسمين: الأول، وفيه الشعر المنسوب إلى دعبل فقط، والثاني، وفيه الشعر المنسوب إلى دعبل وإلى غيره. وسيقتصر كلامنا على ما ورد في القسم الأول فقط، وستقوم قراءتنا البسيطة ببيان العناصر الرئيسية التي تكون صورة دعبل في شعره المنسوب إليه، ولكن بشكلٍ بسيط، ثم سنفصل القول في نزعته الهجائية باعتبار أن شعر الشاعر ـ حسب ما ترى بعض المدارس الأدبية ـ هو مرآة

(1) وهو الإمام الثامن من أئمة الشيعة الاثني عشرية.
(2) الحر العاملي: **وسائل الشيعة**، ط2، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ)، ص 396.

تنعكس فيها صورة الشاعر وطبيعة حياته، وأفكاره وميوله. وهذه العناصر هي:

أولًا: تشيعه لأهل البيت

وأظن أن هذا العنصر لا يحتاج إلى عرض أمثلةٍ عليه، بسبب اشتهار التائية، ولكن لا بأس ببعضٍ من ذلك. يقول مثلًا في آل البيت:

طرقتك طارقة المنى ببيات
لا تظهرى جزعًا فأنت بَدَات[1]
في حب آل المصطفى ووصيّه
شغل عن اللذات والقينات
إن النشيد بحب آل محمّدٍ
أزكى وأنفع لي من القنيات
فاحش القصيد بهم وفرغ فيهم
قلبًا حشوت هواه باللذات
واقطع حبالة من يريد سواهم
في حبهم تحلل بدار نجاة

وقال في رثاء الإمام الرضا:

ألا ما لعيني بالدموع استهلت
ولو فقدت ماءَ الشؤون لقرَّت

(1) أي بدأتِ.

على من بكته الأرض واسترجعت له
رؤوس الجبال الشامخات وذلت

وقد أعولت تبكي السماء لفقده
وأنجمها ناحت عليه وكلت

رزينًا رضيَّ الله سبط نبينا
فأخلفت الدنيا له وتولت

فنحن عليه اليوم أجدر بالبكا
لمرزئة عزت علينا وجلت

وما خير دنيا بعد آل محمد
ألا لا نباليها إذا ما اضمحلت

تجلت مصيبات الزمان ولا أرى
مصيبتنا بالمصطفين تجلت

وقال في آل البيت:

لا أضحك الله سن الدهر إن ضحكت
وآل أحمد مظلومون قد قهروا

مشرّدون نفوا عن عقر دارهم
كأنهم قد جنوا ما ليس يغتفر

ثانيًا: الافتخار بقومه

وهي صفة ذكرتها له التراجم الأدبية، حيث كان يتعصَّب لقبيلته اليمانية، قال مثلًا يفتخر بقومه وينوه بمزاياهم من قصيدة:

أحببت قومي ولم أعدل بحبهم
قالوا: تعصبت جهلًا، قول ذي بهت
لهم لساني بتقريظي وممتدحي
نعم وقلبي وما تحويه مقدرتي
قومي بنو مذحج والأزد إخوتهم
وآل كندة والأحياء من علة
ثبت الحلوم فإن سلت حفائظهم
سلوا السيوف فأردوا كلَّ ذي عنت

وقال في قومه ملوك اليمن:

منازل الحي من همدان فالنضد
فمأرب فظفار الملك فالجند
أرض التبابع والأقيال من يمن
أهل الجياد وأهل البيض والزرد
ما دخلوا قرية إلا وقد كتبوا
بها كتابًا فلم يدرس ولم يَبِد
بالقيروان وباب الصين قد زبروا
وباب مرو وباب الهند والصغد

ثالثًا: وصفه نفسه بكرم الضيافة

وهي صفة نجده يفتخر بها في عدة مواضع. يقول مثلًا:

إذا نبح الأضيافَ كلبي تصببت
ينابيع من ماء السرور على قلبي
فألقاهم بالبشر والبر والقِرى
ويقدمهم نحوي يبشرني كلبي

وقال أيضًا:

قال العواذل أودى المال؟ قلت لهم
ما بين أجر وفخر لي ومحمدة
أفسدت مالك قلت: المال يفسدني
إذا بخلتُ به، والجود مصلحتي
ما يرحل الضيف عني بعد تكرمة
إلا برفد وتشييع ومعذرة
أرزاق ربٍّ لأقوام يقدِّرها
من حيث شاء فيجريهن في هبة

وقال مفتخرًا:

الله يعلم أنني ما سرني
شيء كطارقة الضيوف النزَّل
ما زلت بالترحيب حتى خلتُني
ضيفًا له، والضيف رب المنزل

ولعل هذه الصفة الحسنة في دعبل هي السبب في ذمه البخل والبخلاء، وهجائه لهما، يقول مثلًا يهجو بخيلًا:

أتقفل مطبخًا لا شيء فيه
من الدنيا يخاف عليه أكل
فهذا المطبخ استوثقت منه
فما بال الكنيف عليه قفل؟!
ولكن قد بخلت بكل شيء
فحتى السلح منك عليه بخل

وهذه الصفة ـ أي إكرام الضيف ـ تدل على نفسٍ كريمة وسخية لا تعبأ بإهدار المال وتجويع العيال من أجل الضيف. غير أن هذه الصفة التي عثرنا عليها في شعره لم نجد لها ذِكرًا مركزيًا في الترجمات الأدبية، ولم نجد روايات تصف لنا كرمًا غير عاديٍّ لدعبل، بل كل ما هنالك بعض الروايات تذكر عَرَضًا أن دعبل استضاف بعض الأشخاص في منزله، وذلك أمر عادي.

رابعًا: معاقرته للشراب

وهي صفة تجد في الترجمات الأدبية ذكرها وإثباتها لدعبل. يقول مثلًا في الخمر:

شربت وصحبتي يومًا بغمر
شرابًا كان من لطفٍ هواء

وزنـا الـكـأس فـارغـة ومـلأى
فـكـان الـوزن بـيـنـهـمـا سـواء

وكتب إلى أبي نهشل بن حميد الطوسي:

إنـمـا الـعـيـش فـي مـنـادمـة الإخـ
ـوان، لا فـي الـجـلـوس عـنـد الـكـعـاب
وبـصِـرفٍ كـأنـهـا ألـسـن الـبـر
ق إذا اسـتـعـرضـت رقـيـق الـسـحـاب
إن تـكـونـوا تـركـتـم لـذة الـعـيـ
ـش حـذارَ الـعـقـاب يـوم الـعـقـاب
فـدعـونـي ومـا ألـذُّ وأهـوى
وادفـعـوا بـي فـي صـدر يـوم الـحـسـاب

وقال في الشراب:

لا تـشـرب الـدهـر صـرفـا فـالـصـرف يـورث حـتـفـا
واجـعـل مـن الـراح نـصـفـا واجـعـل مـن الـمـاء نـصـفـا
فـإنـهـا بـمـزاج أشـهـى وأحـلـى وأشـفـى

وقال قارنًا لذة الشراب بلذة إكرام الضيف، وواصفًا لهوَه:

عـلانـي بـسـمـاع وطُـلا
وبـضـيـف طـارق يـبـغـي الـقِـرى
إنـمـا الـعـيـش خِـلالٌ خـمـسـة
حـبـذا تـلـك خـلالا حـبـذا

خدمة الضيف وكأسٌ لذةٌ
ونديم وفتاة وغنا
وإذا فاتك منها واحدٌ
نقص العيش بنقصان الهوى

ولعل هذا السلوك اللهوي كان من شأن دعبل في شبابه، إذ إن بعض أشعاره تدلنا على أن الشاعر عاش مرحلتين، مرحلةَ الصبا، وفيها كان يرتع في اللذات، ومرحلة الشيب وفيها تاب عن ذلك اللهو، واتجه إلى الزهد ومدح أهل البيت، يقول مثلًا:

سقيا ورعيا لأيام الصبابات
أيام أرفل في أثواب لذاتي
أيام غصني رطيب من لدونته
أصبو إلى غير جارات وكنات
دع عنك ذكر زمان فات مطلبه
واقذف برجلك عن متن الجهالات
واقصد بكل مديح أنت قائله
نحو الهداة بني بيت الكرامات

وقال في الشيب:

كان يُنهى، فنهى حين انتهى
وانجلت عنه غيابات الصبا
خلع اللهو وأضحى مُسبِلا
للنهى فضل قميص وردا

كيف يرجو البيض مَن أوله
في عيون البيض شيب وجلا

كان كحلاً لمآقيها فقد
صار بالشيب لعينيها قذى

ويظهر لنا من قلة ذكر الشراب واللهو في شعر دعبل أن هذا الأمر لم يكن شيئًا مركزيًا في حياة دعبل أيام شبابه، إذ لا نجده مسرفًا في وصفهما، ولذلك فنحن لا نتخيله مسرفًا في الانغماس بهما، كغيره من الشعراء الذين أسرفوا في اللذة، فأسرفوا في وصفها شعرًا، فقد يكون كل الأمر جهالات صبا، وإن كانت الترجمات الأدبية توحي بأن دعبلًا لم يكن لهوه في بداية حياته وذلك في الروايات التي تصف لهوه، لأنها تصفه بالثراء نوعًا ما، وبامتلاكه للعبيد والقينات، وبأنه كان ذا مكانةٍ حينها، في حين أن بعض التراجم تصف دعبلًا بالفقر في بداية حياته، قبل أن يصبح غنيًّا بالتكسب بشعره، ولذلك نرجِّح أن فترة اللهو كانت في منتصف عمره بين الشيب وبين الصبا.

خامسًا: أنه كان هجَّاءً

ونعني بهذه الصفة شيئين:

1 ـ أن ما قاله في الهجاء أكثر مما قاله في الفنون الأخرى، وذلك واضحٌ من ديوانه الذي لو عددت أهاجيَه

لوجدتها ـ في أغلب ظننا ـ أكثر مما قاله في أهل البيت، فضلًا عمَّا قاله في الأشياء الأخرى. وواضحٌ كذلك في ترجماته الأدبية التي تذكر أهاجيَه أكثر من أي شيءٍ آخر.

2 ـ أنه تجاوز الحد في الهجاء، فكان كثير من هجائه فاحشًا في القول، كما سنبين لاحقًا، وقد أشارت الترجمات الأدبية إلى ذلك بوضوح.

ونعتقد أن هذين السببين هما ما جعلا دعبلًا يوصف بأنه هَجَّاء، وليس شيئًا آخر.

يقول، مثلًا، عباس العقاد في دراسته لابن الرومي: (أخرج القرن الثالث للهجرة شاعرين هجَّاءين هما أشهر الهجائين في أدب العصور الإسلامية عامة، أحدهما ابن الرومي والآخر دعبل الخزاعي هاجي الخلفاء والأمراء وهاجي الناس جميعًا)[1]. وما قول العقاد هذا إلا مصداق لقول أبي العلاء المعري الذي جعل ابن الرومي ودعبلًا مضربًا للمثل في الهجاء، فقال فيهما:

لو نطق الدهر هجا أهله كأنه الرومي أو دعبل
وهو لعمري شاعرٌ مغرزٌ بالفعل، لكن لفظه مُجبِلُ[2]

---

(1) عباس العقاد: **ابن الرومي، حياته من شعره**، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1963م)، ص221.

(2) أبو العلاء المعري: **اللزوميات**، (بيروت: دار الجيل، 1422هـ)، ج2، ص 171.

والحقيقة أن شهادة أبي العلاء المعري لدعبل بالهجاء، وضرب المثل به هو دليل قوي يؤيد كلامنا في اشتهار دعبل بالهجاء وإسرافه فيه، فجميع الشعراء كانوا يقولون الهجاء، وقلَّما تتصفح ديوان شاعر قديم فلا تجد قسمًا مفردًا لما قاله في الهجاء، لكن أحدهم لم يوصف أو يترجم له بأنه هجَّاء، فالمتنبي هجا، وأبو تمّام هجا، وأبو نواس هجا، لكنهم لم يوصفوا بأنهم هجَّاؤون، فضلًا عن أن يُضرب بهم المثل بالهجاء.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هجاءه كله كان منطلقُه دينيًا صِرفًا، لأن دعبلًا كان متعصبًا لأهل البيت، فهو يهجو أعداءهم من الخلفاء والأمراء، وذلك ليس بصحيح؛ فدعبل هجا فعلًا الخلفاء والأمراء، كقوله بعد موت المعتصم وتولي الواثق:

الحمد لله لا صبر ولا جلد
ولا عزاء إذا أهل البلا رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحد
وآخر قام لم يفرح به أحد
فمر هذا ومر الشؤم يتبعه
وقام هذا فقام الويل والنكد

وقوله يهجو المعتصم العباسي:

بكى لشتات الدين مكتئب
وفاض بفرط الدمع من عينه غرب

وقـام إمـام لـم يـكـن ذا هـدايـة
فـلـيـس لـه ديـن ولـيـس لـه لـب
ومـا كـانـت الأنـبـاء تـأتـي بـمـثـلـه
يُـمـلَّـك يـومًـا أو تـديـن لـه الـعـرب

غير أن هجاءه للخلفاء ليس إلا قسمًا بسيطًا من ديوانه المملوء بهجاء عامة الناس الفاحش؛ فقد كان الشغل الشاغل لدعبل هو هجاء الناس في أعراضهم، فهو يركز تركيزًا شديدًا على التشكيك في نسب الشخص، وعفاف مولده وصونه لحريمه، أي إن مهاجمة أعراض الناس هي البؤرة التي كان ينصب فيها هجاء دعبل بشكلٍ عام كما سنرى، ولهذا فهو يقول هاجيًا أحدهم:

ومـا مـن دون (عـرضـك) لـلـقـوافـي
شـبـا قـفـل يـشـد، ولا رتـاج
لـجـجـت فـعـاد عـلـيـك ذمًـا
وأسـبـاب الـبـلاء مـن الـلـجـاج

وقد صرح في أحد المواضع أن قافيته هاتكة للعرض، فقال يهجو الحسن بن وهب لما ولي البريد:

مـن مـبـلـغ عـنـي إمـام الـهـدى
قـافـيـة لـلـعـرض هـتـاكـه!
هـذا جـنـاح الـمـسـلـمـيـن الـذي
قـد قـصـه تـولـيـة الـحـاكـة

أضحت بغال البرد منظومة
إلى ابن وهب تحمل الناكة

ولعل الرواية التي ذُكرت في الترجمات الأدبية من أنه كان يسلك سلوك الهجّائين الذين يتكسّبون بهجائهم صحيحة، فهو من جهة يعترف بأنه يتكسب بالشعر، لقوله:

وقد علمت ومالي ما أعيش به
أن التي أدركتني حرفة الأدب

وقوله وقد دخل على علي عبد الله بن طاهر فأنشده ببغداد:

جئت بلا حرمة ولا سبب   إليك إلا بحرمة الأدب
فاقض ذمامي فإنني رجل   غير ملح عليك في الطلب

وهو من جهة يهدد الناس بقوافيه، فيقول مثلًا:

لا تعرضن بمزح لامرئ طبن
ما راضه قلبه أجراه في الشفة

فرب قافية بالمزح جارية
مشؤومة لم يرد إنماؤها نمت

رد السلى مستتمًا بعد قطعته
كرد قافية من بعد ما مضت

إني إذا قلت بيتًا مات قائله
ومن يقال له والبيت لم يمت

ويقول وقد حُجِب عن باب مالك بن طوق:

لعمري لئن حجبتني العبيد
لما حجبتني دونك القافية
سأرمي بها من وراء الحجاب
شنعاء تأتيك بالداهيه

تصمُّ السميع، وتعمي البصير
ويُسأل من مثلها العافية

والحقيقة أن دعبلًا لم يتنازل عن تنفيذ وعيده بمالك ابن طوق الذي كان أميرًا على دمشق من قبل المتوكل العباسي، والذي تشير الروايات إلى أن دعبلًا مدحه ولكن مالكًا لم يغدق عليه بالعطاء مما أغضب دعبلًا فهجاه بقوله:

لا حَدَّ أخشاه على من قال: أمك زانية
يا زاني ابن الزاني ابـ ـن الزاني ابن الزانية
أنت المردد في الزنا ءِ على كر السنين الخالية
ومردد فيه على كر السنين الباقية

وهجاه مرة أخرى بقوله:

إن بني طوقٍ لأعجوبة
تحار في وصفهم الفكرة

وجوههم بيض وأحسابهم
سود وفي آذانهم صفره

أبـــوهـــم أســـمـــر فـــي لـــونـــه
والـــقـــوم فـــي ألـــوانـــهـــم شـــقـــره

أظـــنـــه حـــيـــن أتـــى أمـــهـــم
صـــيَّـــر فـــي نـــطـــفـــتـــه مـــغـــره

ونلاحظ أن دعبلًا اتجه مباشرةً إلى عرض الرجل فاتهمه بالزنى واتهم أهله وأجداده كذلك، وإذا كان ابن طوق أميرًا فإن المهجو المفضل لدعبل هو أبو سعد المخزومي وهو ليس بأمير، والذي كانت بينه وبين دعبل مناقضات هجائية، ربما كان سببها ـ كما تذكر بعض الروايات ـ رد المخزومي على إحدى قصائد دعبل ابتداءً، أو سببها ـ كما تذكر روايات أخرى ـ هو نزول دعبل في بني مخزوم، الذين لم يحسنوا ضيافته فهجاهم، فرد عليه أبو سعد. ومما قاله دعبل في أبي سعد:

ومـا تـاه عـلـى الـنـاس شـريـف يـا أبـا سـعـد
فـتـه مـا شـئـت إذ كـنـت بـــلا أصـــل، ولا جـــد

وقال:

إن أبـا سـعـد فـتـى شـاعـر يُـعـرف بـالكُـنـيـة لا الـوالـد
يـنـشـد فـي حـي مَـعَـدٍّ أبًـا ضلَّ عن المنشود والناشد
فـرحـمـة الله عـلـى مـسـلـم أرشـد مـفـقـودًا إلـى فـاقـد

أما الأهاجي التي تقذف أعراض مختلف الناس فهي كثيرة، نذكر منها:

قوله يهجو أحمد بن أبي دؤاد:

إن هـذا الـذي دؤاد أبـوه وإيـاد قـد أكـثـر الأبـنـاء

سـاحـقـت أمـه ولاط أبـوه ليت شعري عنه فمن أين جاء؟

وقوله يهجو المطلب بن عبد الله بن مالك الخزاعي:

أمطلب، دع دعاوى الكماة فـتـلـك نـحـيـزة لا رتـبـه

وما المال جاءك من مغنم ولا مـن ذكـاء ولا كـسـبـه

عطاياك تغدو على سابح وطـورًا عـلـى بـغـلـة نـدبـه

ولو يشرب الماء أهل العفاف لما نلت من مائهم شربه

ولـكـنـه رزق مـن رزقـه يـعـم بـه الـكـلـب والـكـلـبـه

وقوله وقد غضب على أبي نصرٍ العباس بن جعفر بن محمد بن الأشعث، وكان دعبل مؤدبه قديمًا، لشيء بلغه عنه:

مـا جـعـفـر بـن مـحـمـد بـن الأشـعـث
عـنـدي بـخـيـر أبـوة مـن عـثـعـث

عـبـثًـا تُـمـارسُ بـي تَـمـارُسَ حـيـة
سـوارة إن هـجـتـهـا لـم تـلـبـث

لـو يـعـلـم الـمـغـرور مـاذا حـاز مـن
خـزيٍ لـوالـده لـم يـعـبـث

وقال يهجو الرقاشي، الفضل بن عبد الصمد البصري:

إن الرقاشي من تكرمه بلغه الله منتهى همه
يبلغ من بره ورأفته حملان أضيافه على حرمه

وقال يهجو أحمد بن أبي دؤاد:

ولما أن أفاد طريف مال وأصبح رافلاً في الحلتين
تكنى وانتمى لأبي دؤاد وقد كان اسمه ابنَ الفاعلين
فردوه إلى فرج أبيه وزرياب فألأم والدين

إذًا فقد كان عِرضُ الناس مرمى لسهام دعبل حين يغضب عليهم، وهذا دليلٌ ثانٍ على أن دعبلًا كان هجَّاءً؛ ذلك أن هذه الأهاجي المنسوبة إليه تتميز بالوحدة الموضوعية، فهي تشترك جميعًا في هجاء (العرض). فلا يمكن أن يكون واضعَها على دعبل شخص واحد؛ لأنها وُجدت مفرقة في المصادر الأدبية، فإذا فرضنا أن من وضعها على دعبل ليس شخصًا واحدًا، بل أشخاصٌ متعددون فكيف اتفق لهم أن تكون أهاجيهم متفقة في موضوع الهجاء وهو (العرض)؟!

ونلاحظ أن الأهاجي السابقة لا يظهر فيها أي أثر لعداء ديني بينه وبين المهجوين، فهو لا يتهمهم بفساد عقيدتهم، أو بانحرافهم عن طريق الحق، أو يعيرهم بتناقضٍ في مذهبهم الديني المختلف عنه، أو غير ذلك، وفي هذا رد ثانٍ للقول بأن أهاجيه كانت ذات منطلق ديني، بل إن بعض أهاجيه كانت من منطلق دنيوي ومادي

بشكلٍ خاص، فإنه هجا من قصّروا في عطائه بعد أن مدحهم، ولو أنه هجاهم لاختلافهم المذهبي عنه فلماذا مدحهم أصلًا؟! أنفاقًا كان مدحه كي يأخذ أموالهم فقط؟ وهنا نذكر بعض أهاجيه التي قيلت كرد فعل على من لم يجزل له في العطاء، قال، مثلًا، يهجو أبا نصير بن حميد الطوسي بعد أن مدحه فقصر في أمره:

أبا نصير تحلحل عن مجالسنا
فإن فيك لمن جاراك منتقصا

أنت الحمار حرونًا إن رفقت به
وإن قصدت إلى معروفه قمصا

إني هززتك لا آلوك مجتهدًا
لو كنت سيفًا، ولكني هززت عصا

وقال يهجو أحدَهم:

ما كنت ـ إذ طلبت يداي بك الغنى
إلا كطالب خطبة من أخرس

والمجد يفسده اللئيم بلؤمه
كالمسك يفسد ريحه بالكندس

وواضح من قوله (طلبت يداي بك الغنى) أنه كان يتمنى عطاءً جزلًا فلما خاب أمله هجا الرجل، كما خاب أمله في الرجل السابق الذي هزه حاسبًا إياه سيفًا يمطر

المال فاكتشف أنه عصا فهجاه، وقال فيمن وعده أن يهدي إليه نعلًا فأبطأ عليه:

وعدت النعل ثم صدفت عنها
كأنك تشتهي شتمًا وقذفا
فإن لم تهد لي نعلاً فكنها
إذا أعجمت بعد النون حرفا

وعرضت لدعبل إلى صالح بن عطية حاجة فقصر عنها ولم يبلغ ما أحبه دعبل فقال:

أحسن ما في صالح وجهه
فقس على الغائب بالشاهد
تأملت عيني له خلقة
تدعو إلى تزنية الوالد

وقد مدح محمد بن عبد المطلب الزيّات وفي يد الزيّات طومار وقد جعله على فمه فأمر له بشيء لم يرضه فقال:

يا من يقلب طومارًا ويلثمه
ماذا بقلبك من حب الطوامير

فيه مشابه من شيء تسر به
طولاً بطول وتدويرًا بتدوير

لو كنت تجمع أموالاً كجمعكها
إذن جمعت بيوتًا من دنانير

نخلص، إذًا، إلى أن صورة دعبل التي يرسمها لنا شعره المنسوب إليه قريبة من الصورة التي رسمتها التراجمات الأدبية، وإن لم تكن متطابقة تمامًا، وهي ليست بالصورة البيضاء تمامًا، وفيها ما فيها من السواد، وخصوصًا في ما يتعلق بهجائه لأعراض الناس، وعلى فرض أن كل من هجاهم هم ممن يعاديهم بسبب الدين والمذهب ـ وهو فرض غير صحيح كما بينا ـ أفيجيز ذلك لدعبل أن يطعن في أعراضهم والتلفظ بالألفاظ الفاحشة في هجائهم؟ أفليس ذلك تجاوزًا لحدود الأخلاق الدينية التي يُنسب إليها دعبل؟

في النهاية، أقول: إذا كانت الصورة التي يرسمها لنا شعر دعبل عن دعبل ليست حقيقية، والصورة التي ترسمها التراجم الأدبية ليست حقيقية فإن فيهما شيئًا من الحقيقة.

كذلك الأمر بالنسبة إلى الصورة البيضاء تمامًا لدعبل، فشخصيًّا لا أرى أن صورة دعبل الحقيقية هي صورة بيضاء لا سواد بها، وفي المقابل ليست هي بالسوداء التي لا بياض بها، فكلتا الصورتين متطرفة في انحيازها، فلا دعبل نبي مرسل أو ملك منزل أو إمام معصومٌ من الخطأ والزلل، ولا هو شيطان على هيئة بشر لا يوجد به إلا كل شر؛ إنما دعبلٌ بشرٌ مثلنا يصيب ويخطئ، وله حسناته وله سيئاته، وبه الجانب الأبيض،

كما به الجانب الأسود. فإذا كان كرمه ومدحه لأهل البيت من الأشياء التي يستحق الثناء عليها، فإن هجاءه لأعراض الناس من الأشياء التي يذم عليها، إن كان، فعلًا، هجَّاءً كما يذهب ظننا، ويذهب ظن محقق الديوان الذي يقول: «كان الهجاء مع دعبل مسيرة درب طويلة رافقته حتى آخر حياته إلى حد كان صفته البارزة»[1]، مؤيدًا شهادة المعري.

ولا بأس أن نذكر ختامًا بعض الروايات التي وردت في كتاب الأغاني واصفةً سلوك دعبل الهجائي:

«أخبرني محمد بن عمران قال: حدثني أبو خالد الخزاعي الأسلمي قال: قلت لدعبل: ويحك! قد هجوت الخلفاء والوزراء والقواد، ووترت الناس جميعًا، فأنت دهرك كله شريد طريد هارب خائف، فلو كففت عن هذا وصرفت هذا الشر عن نفسك. فقال: ويحك؟ إني تأملت ما تقول، فوجدت أكثر الناس لا ينتفع بهم إلا على الرهبة، ولا يبالي بالشاعر وإن كان مجيدًا إذا لم يخف شره، ولمَن يتقيك على عرضه أكثر ممن يرغب إليك في تشريفه، وعيوب الناس أكثر من محاسنهم، وليس كل من شرَّفته شرُف، ولا كل من وصفته بالجود والمجد

---

(1) **ديوان دعبل الخزاعي**، ط1، (بيروت: دار الهادي، 1997م)، ص 16.

والشجاعة ولم يكن ذلك فيه انتفع بقول، فإذا رآك قد أوجعت (عرض) غيره وفضحته اتقاك على نفسه، وخاف من مثل ما جرى على الآخر. ويحك، يا أبا خالد إن الهجاء المقذع آخَذُ بضبع الشاعر من المديح المضرع. فضحكت من قوله، وقلت: هذا والله مقال من لا يموت حتف أنفه»[1]. بل إن الخزاعي ـ حسب روايةٍ أخرى ـ يذَّخر في جعبته هجاءً لوقت الحاجة، فينظم أبياتًا هجائية ليست لأحد، فإذا كان في موقف يحتاج إلى هجاء أخرجها، وغيَّر فيها لتتناسب مع شخص المهجو: «أخبرني الحسن بن علي قال: حدثني ابن مهرويه قال: حدثني أحمد بن أبي كامل قال: كان دعبل ينشدني كثيرًا هجاء قاله، فأقول له: فيمن هذا؟ فيقول ما استحقه أحد بعينه بعد، وليس له صاحب، فإذا وجد على رجل جعل ذلك الشعر فيه، وذكر اسمه في الشعر»[2].

(1) **الأغاني**، أبو الفرج الأصفهاني، ج 20، ص125.
(2) المصدر السابق، ج20، ص 129.

المتنبي والصورة الكيدية
(303 ـ 354هـ)

يقول أبو تمام:

وما هو إلا القول يسري فتغتدي
لـــه غـــررٌ فـــي أوجـــهٍ ومـــواســـمُ
يُرى حكمةً ما فيه وهو فكاهة
ويُقضى بما يقضي به وهو ظالمُ

يلفتنا أبو تمام في بيته الأول إلى سحرية القول الشعري، فما هو إلا (قول) ولكنه في الحقيقة (فعلٌ). إنهُ فعلٌ مزدوج القدرة، فهو إما يُجمِّل الواقع بخلقِ غرَّةٍ في وجهه الذي لم يكن له غرة، وإما أنه يشوههُ بوسمه وسمًا لا يزول أبدًا. وفي كلتا الحالتين فإن الشعرَ هو فعلُ مراوغةٍ عن الواقع وانزياح عنه، فهوَ يُرى حكمةً كما يقول أبو تمّام ولكنهُ في الواقع فكاهة، ويُقضى به على أنه عادل ولكنه في الواقع ليس سوى ظالم. هذه السحرية في إخفاء الواقع والقدرة على مراوغته هي خاصيةٌ كانت منذُ كان الشعرُ طفلًا.

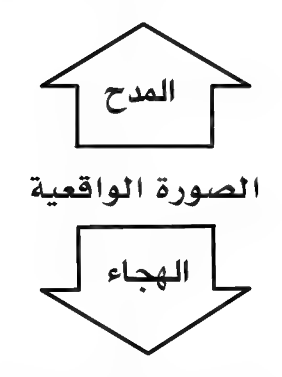
ولا يخفى ما دونه المؤرّخون والنقّاد من قدرة الشعر قديمًا على رفع منزلة أقوامٍ وخفض منزلة آخرين، ولم تكن

قبيلة نمير المسكينة هي الوحيدة التي وُسمت وعانت هذه الوسمة الشّعرية التي لا تزول، والتي تمثلت بقول الشاعر:

فغض الطرف إنك من نميرٍ
فلا كعبًا بلغت ولا كلابا

فكثيرة هي القبائل التي عانت، ولم تكن لديها أية حيلة لمواجهة هذا السلطان السحري المتمثل في (القول) رغم قوة رجالها وكثرة عددها وأصالة نسبها. وفي المقابل كم هي القبائل التي ربحت. ولذلك كانت القبائل تحتفل كما يقولون حينما يولد لديها شاعر، لأنها امتلكت بانتمائه إليها شيئًا من تلك القوة السحرية، ومن ذلك القول الذي يأخذهم أو يأخذ أعداءهم إما جهة البياض وإما جهة السواد، إما إلى الأعلى وإما إلى الأسفل، كما يبين الشكل التالي:

صورة القبيلة البيضاء



صورة القبيلة السوداء

وبالطبع فإن هذا المخطط الذي يمثل قدرة الشعر لا يختص بالقبيلة، فبإمكاننا تطبيقه على الأفراد أو على الأفعال أو على المفاهيم. «والتاريخ أو القصص يحدثنا بأن أبا جرير لم يكن شيئًا، وبأن جريرًا قد أضاف إليه من الخلال والخصال والأخلاق ما لم يكن منه بسبب، حتى غلب به الشعراء وقهر به الفحول»[1]. فالشعر أشبه بالسحر، و«السحر يُخيِّل للإنسان ما لم يكن، للطافته وحيلة صاحبه، وكذلك البيان يتصور فيه الحق بصورة الباطل، والباطل في صورة الحق، لرقة معناه، ولطف موقعه، وأبلغ البيانين [الشعر والنثر] عند العلماء الشعر بلا مدافعة»[2]. ولذلك يقول أبو العلاء المعري:

لعبتَ بسحرنا والشعر سحرٌ
فتبنا منه توبتنا النصوحا

ولكن مع تقادم الأزمان أصبحت هذه الصفة للشعر مصدر ريبة واتهام له، لأنها ربطت الشعر أو الأقاويل الشعرية أو التخييلً بالكذب. فمن فضائل الشعر كما يرى ابن رشيق «أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه حسنٌ

(1) طه حسين: **مع المتنبي** (القاهرة: مطبعة دار المعارف، 1957م)، ص21.

(2) ابن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، جزءان، ط4، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: دار الجيل، 1972م)، ج1، ص27.

فيه»[1]، ولذلك فالبطليوسي مثلًا وهو أحد شرّاح ديوان سقط الزند لأبي العلاء يرى أن الشعر مؤسس على محال ومبني على تزوير المقال، ذلك أن الشعر «باطل يُجلى في معرض حق، وكذب يصور بصورة صدق»[2]. وكذلك يعرف عبد القاهر التخييل على أنه: «ما يُثبت فيه الشاعر أمرًا هو غير ثابت أصلًا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولًا يخدعُ فيها نفسه ويريها ما لا ترى»[3]. «وهكذا يصبح التخييل الذي هو قوام الشعر وجوهره قياسًا خادعًا يقوم على مقدمات كاذبة توهم المتلقي بمعانٍ خادعةٍ تضلله»[4]. ولعل هذا الفهم هو «ما دفع ابن بسّام ـ صاحب الذخيرة ـ إلى الانصراف عن الشعر وتبرير ذلك بقوله: إن الشعر أكثره خدعة محتال وخلعة مختال، جده تمويه وتخييل، وهزله تدليه وتضليل»[5]. بل إننا نجد حتى المعري وهو الشاعر

(1) المصدر السابق، ج1، ص22.

(2) جابر عصفور: **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ط3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م)، ص73.

(3) عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، ط3، تحقيق محمد الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، 2001م)، ص204.

(4) جابر عصفور: **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص76.

(5) المصدر السابق، ص74.

الحكيم لم يسلم من هذه الشبهة فنراه ينـزّه شعره في مقدمة اللزوميات عن الكذب، إذ يقول في بداية كلامه: «كان من سوالف الأقضية أني أنشأتُ أبنية أوزان توخيتُ فيها صدق الكلمة، ونزّهتها عن الكذب»[1]، ثم يقول في نهاية المقدمة: «وقد كنت قلت في كلامٍ قديم أني رفضتُ الشعرَ (. . .) والغرضُ ما استجيزَ فيه الكذب، واستعينَ على نظامه بالشبهات»[2]، أي إن المعري كما يظهر من كلامه قد أخذَ عهدًا على نفسه أن لا يقول قولًا شعريًا كاذبًا.

«ولقد واجه حازم القرطاجني كل الظلال السيئة التي تعتور التخييل الشعري وشعر أن عليه أن يتصدى للهجوم على المصطلح نفسه، وينفي عنه ما يُتهم به، ويرد على سوء فهم المتكلمين للشعر، خاصة أولئك الذين قرنوا التخييل بالكذب وافترضوا أن القول المخيل هو القول الكاذب بالضرورة، وبسبب ذلك كله تجاهل حازم كل ما أبداه الفلاسفة من تقليل لشأن الشعر»[3]. وقد حل المسألة من وجهة نظره بإخراج قضية الصدق

(1) أبو العلاء المعري: **اللزوميات**، جزءان، (بيروت: دار الجيل، 2001م)، ج1، ص15.

(2) المصدر السابق، ص45.

(3) جابر عصفور: **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص78.

والكذب من طبيعة الشعر، فعلى الناقد في رأي حازم أن لا يسأل عما إذا كانت القصيدة صادقة أم كاذبة بل عن تأثيرها في المتلقي طالما أن الهدف من الشعر كما يرى هو التأثير الموجه للسلوك[1].

والكلام السابق يبين لنا أن المشكلة تتعلق بطبيعة الشعر نفسه لا بالشعراء كأفراد، فالشعر هو بطبيعته التخييلية مراوغ ومنـزاحٌ عن الواقع، لا أن هناك شعراء يكون شعرهم مطابقًا للواقع وشعراء ينـزاحون عنه. وبما أنَّا هنا نريد أن نستجلي واقع (أنا) المتنبي، فمن حقّنا أن نتساءل: إذا كنا لا نستطيع الإمساك بهذا الواقع من خلال الشعر لطبيعته المراوغة والزئبقية، فهل سيمكننا ذلك من خلال التاريخ؟

ويبدو أن التاريخ ليس بأحسن حال من الشعر، فالدخول «في التاريخ هو دخول، إن لم يكن في الخيالية، ففي موضوع غير قابل للإدراك بصورة واضحة وحاسمة ويقينية»[2]، فالتاريخ «هو خطاب حول ما وقع في الماضي، والاقتراب منه لا يعني إمكانية القبض على أحداث تاريخية واقعية وقعت فعلًا في هذا الماضي، ذلك أن التاريخ في نهاية المطاف، ضرب من ضروب السرد أو

(1) انظر المصدر السابق، ص78 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، ص54.

الحكي. فهذه الأحداث لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال وسيط هو في الغالب النص التاريخي»[1] الذي يقترب من النصوص الأدبية لاستخدامه خاصية السرد التي تنتجها مخيلة الكاتب، فالكاتب أو المؤرّخ لتسجيل حدث أو تصورٍ أو تمثيلٍ لشيءٍ معين فإنه يضعه في حكاية يقوم بحبكها وترتيبها، فيضع أحداثًا كأسباب لأحداث أخرى، وأحداثًا كنتائج لأحداث أخرى، ويقوم بتسليط الضوء على حدث معين، أو محاولة تهميش حدث معين ضمن الحكاية أو إلغائه، في محاولة جاهدة لإلغاء «المسافة الفاصلة بين الحقيقة وتمثيل الحقيقة، بين ما هو جوهري في المعرفة وبين ما هو تمثيل لا أكثر، تمثيل يزدحم فيه الخيال بالحقيقة، ليجسد من ثمَّ وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد هذا الآخر ويصوره كما هو في الواقع. وتبقى قدرة التمثيل على النجاح مرهونة في كونه صادقًا ومقنعًا إلى الحد الذي لا نفطن فيه إلى أنه غير حقيقي وأنه يعبر عن رغبات صاحب التمثيل وأغراضه أكثر مما يعبر عن حقيقة الآخر موضوع التمثيل»[2].

هذا ونحن نتكلم عن التاريخ كحكاية ومشكلة التخييل التي يشترك فيها مع الشعر، إذ إن كلا الفنين هما

---

(1) المصدر السابق، ص53.

(2) المصدر السابق، ص47.

بطبيعتهما مراوغان للواقع حين يتكلمان عنه، وإن كان بينهما وبينه صلة، لكنهما لا يتطابقان معه. ولكننا إذا تكلمنا عن صحة الحوادث التي يؤرّخها التاريخ فإن المشكلة تكون أكبر، لما ابتلي به التاريخ من أحداث موضوعة، ومن مؤرّخين خانوا ضميرهم العلمي وقاموا بصياغة الأحداث أو وضعها لخدمة أهداف سياسية أو دينية أو اقتصادية أو قبلية أو شخصية أو غيره، وبمرور الزمان تصبح هذه الأحداث الموضوعة حقائق تتوارثها الأجيال وربما تتقاتل بسببها. ولهذا يقول أبو العلاء في لزومياته:

ويُقالُ الكرام قولاً، وما في
المِصْرِ إلا الشخوص والأسماءُ

وأحاديث غيرتها رواةٌ
وافترتها للمكسب القدماءُ[1]

بعد هذا الكلام كله لا شك أنه اتضح لنا صعوبة الإمساك بواقع (أنا) المتنبي من خلال فنين مراوغين للواقع بطبيعتهما، ولذلك فنحن لا نضع هذا هدفًا لنا، وإنما فقط سنحاول تكوين صورة لأنا المتنبي تكون مقنعة بمقارنة الصورة التاريخية لتلك الأنا بالصورة

(1) أبو العلاء المعري: **ديوان لزوم ما لا يلزم**، ص58.

النصية لها، ومحاولة التوفيق بين الصورتين بعد حذف العناصر الناتئة، وذلك طبعًا بعد استعراض كل صورة على حدة كما هي.

والطريف في الأمر أن هذه المشكلة لم تكن تتعلق بصورة المتنبي فقط بل تتعلق أيضًا ببعض الأشخاص الذين وردوا في شعره. فكافور الإخشيدي الذي هجاه المتنبي بأقذع الهجاء ووسمه بميسمه الذي لا يمحي ولطخ صورته بما وصفه به من سوءٍ عظيم، يروى أنه كان «داهيةً في السياسة، شجاعًا حكيمًا، استطاع أن يكسب صداقة العباسيين والفاطميين معًا (...) وإن حزمه وكياسته جعلت منه سياسيًا قديرًا، وداهيةً خطيرًا، وكان له إلى هذا بصر بالعربية والأدب، وكان محبًا للعلماء والأدباء، يقرب الشعراء ويجزيهم، وكان دينًا متواضعًا، سخيًا كثير الهبات والخلع والعطايا والصدقات»![1]. أما سيف الدولة ممدوح المتنبي المفضل الذي قال فيه أجمل شعره والذي يصوره بأكمل صورة، لا يشوبها نقص ولا سوء، فيذكر المؤرخون أنه كان «جائرًا على رعيته يخرب قرية ليجيز شاعرًا، ولما تربع في دست الملك بحلب استكثر من القصور له ولآله

(1) عبد الرحمن البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، أربعة أجزاء (لبنان: دار الكتاب العربي، 1986م)، ج1، ص46.

ولقواده (. . .) معجبًا بآرائه، محبًا للفخر والبذخ (. . .) اشتد بكاء الناس عليه ومنه»![1].

• الصورة التاريخية لـ(أنا) المتنبي

باستقراء ترجمات المتنبي القديمة، التي كونت شخصية المتنبي في أذهان الأجيال التالية، كونها النصوص التأسيسية التي منها تنهلُ جميع الترجمات اللاحقة، نجد أنها ركزت على ستة أشياء، يمكن اعتبارها عمود شخصية المتنبي المتكونة من خلال هذه النصوص التراثية. وهذه الستة هي:

1 ـ ضعف النسب

يقول الربعي في ترجمته للمتنبي: قال أبو أحمد رحمه الله: حدثني الشريف علي بن عمر أن المتنبي كان له أب سقاء بالكوفة يُعرف بعبدان السقاء، وأنه كان يُعرف بابن عبدان السقاء[2]. ويروي ابن العديم أن المتنبي كما قيل هو أحمد بن الحسين بن مرة بن عبد الجبار، وكان

---

(1) صالح زامل: **تحول المثال دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م)، ص121.

(2) محمود شاكر: **المتنبي**، (القاهرة: مطبعة المدني، 1987م)، ص599.

والده الحسين يعرف بعيدان السقاء[1]. ويروي أيضًا عن محمد بن يحيى العلوي أنه قال: كان المتنبي وهو صبي ينزلُ في جواري بالكوفة، وكان يُعرف أبوه بعيدان السقَّاء، يستقي لنا ولأهل المحلة[2].

2 ـ ادعاءه النبوة

يروي ابن العديم أنه قيل: إنه ادعى النبوة في حداثته فلقِّب المتنبي لذلك[3]. ومن كلامه الذي كان يزعم أنه قرآن أنزل عليه: (والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، إن الكافر لفي أخطار امض على سننك، واقف أثر من كان قبلك من المرسلين، فإن الله قامع بك زيغ من ألحد في الدين، وضل عن السبيل)[4]. وسئل في تلك الأيام عن النبي ﷺ فقال: أخبر بنبوتي حيث قال: أنا لا نبي بعدي وأنا اسمي في السماء (لا)[5]. وسأل أبو الطيب كافورًا أن يوليه صيداء من بلاد الشام أو غيرها من بلاد الصعيد، فقال له كافور: أنت في حال الفقر وسوء

(1) المصدر السابق، ص607.
(2) المصدر السابق، ص612.
(3) المصدر السابق، ص607.
(4) يوسف البديعي: **الصبح المنبي عن حيثية المتنبي**، تحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبده زيادة عبده، ط2، (مصر: دار المعارف، د. ت)، ص55.
(5) المصدر السابق.

الحال وعدم المعين سمت نفسك إلى النبوة فإن أصبت ولاية وصار لك أتباع، فمن يطيقك؟[1]

3 ـ حب العلم

يقول عنه ابن العديم إنه كان عارفًا باللغة قيِّمًا بها[2]. ويروى عن محمد بن يحيى العلوي الزيدي أنه قال عن المتنبي: نشأ هو محبًا للعلم والأدب، فطلبه، وصحب الأعراب في البادية، فجاءنا بعد سنين بدويًا قحًا، وقد كان تعلم الكتابة والقراءة، فلزم أهل العلم والأدب، أكثر من ملازمة الورّاقين، فكان علمه من دفاترهم[3]. وروي عن وراق أنه قال: ما رأيت أحفظ من ابن عيدان قط، فقلت له: كيف ذلك؟ فقال: كان اليوم عندي وقد أحضر رجل كتابًا نحو ثلاثين ورقة ليبيعه، فأخذ ابن عيدان ينظر فيه طويلًا. فقال له الرجل: يا هذا، أريد بيعه، وقد قطعتني عن ذلك، فإن كنت تريد حفظه فهذا يكون ـ إن شاء الله ـ بعد شهر. قال: فقال له ابن عيدان: فإن كنت حفظته في هذه المدة فما لي عليك؟ قال. أهب لك الكتاب. قال: فأخذت الدفتر من يده، فأقبل يتلوه، حتى انتهى إلى آخره[4]. وقال الخالديان: كان أبو الطيب

(1) المصدر السابق، ص 112.
(2) محمود شاكر: **المتنبي**، ص607.
(3) المصدر السابق، ص612.
(4) يوسف البديعي: **الصبح المنبي**، ص21.

المتنبي كثير الرواية جيد النقد[1]. وكان من المكثرين من نقل اللغة والمطلعين على غريبها، ولا يسأل عن شيء إلا استشهد بكلام العرب من النظم والنثر، حتى قيل إن الشيخ أبا علي الفارسي قال له يومًا: كم لنا من الجموع على وزن فعلى؟ فقال له في الحال حجلى وظربى. قال الشيخ أبو علي الفارسي: فطالعت كتب اللغة ثلاث ليال على أن أجد لها ثالثًا فلم أجد[2]. «ويبين ـ بعد ذلك ـ من سيرة المتنبي، ومن روايات المؤرّخين، أن ثقافة الشاعر العربي لم تكن جماع ما تلقاه في كُتَّاب الكوفة، وما أفاده من مصاحبة الأعراب في البادية، وما تعلمه في بغداد فحسب، بل لقد زاد على ذلك أنه هاجر إلى العلماء وصاحبهم، فدرس على السكري ونفطويه وابن دستويه، ولقي كذلك أبا بكر محمد بن دريد فقرأ عليه ولزمه، ولقي بعده من أصحابه أبا القاسم عمر بن سيف البغدادي، وأبا عمران موسى»[3].

4 ـ البخل وحب المال

قال أبو الفرج الببغاء: وأذكر ليلة وقد استدعى سيف الدولة بدرة فشقّها بسكين الدواة، فمد أبو عبد الله ابن خالويه طيلسانه فحثا فيه سيف الدولة صالحًا، ومددتُ ذيل

(1) المصدر السابق، ص142.
(2) المصدر السابق، ص143.
(3) عبد الرحمن البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج1، ص24.

دُرَّاعتي فحثا لي جانبًا، والمتنبي حاضر، وسيف الدولة ينتظر منه أن يفعل مثل فعلنا، فما فعل، فغاظه ذلك، فنثرها كلها على الغلمان، فلما رأى المتنبي أنها قد فاتته زاحم الغلمان يلتقط معهم، فغمزهم عليه سيف الدولة، فداسوه وركبوه، وصارت عمامته في رقبته، فاستحى ومضت به ليلة عظيمة، وانصرف فخاطب أبو عبد الله بن خالويه سيف الدولة في ذلك، فقال: يتعاظم تلك العظمة، وينـزل إلى مثل هذه المنـزلة لولا حماقتهُ[1]. وحُكي أن أبا الطيب المتنبّي دخل مجلس ابن العميد، وكان يستعرض سيوفًا، فلما نظرا أبا الطيب نهض من مجلسه، وأجلسه في دسته، ثم قال له: اختر سيفًا من هذه السيوف، فاختار منها واحدًا ثقيل الحلي، واختار ابن العميد غيره. فقال كل واحد منهما: سيفي الذي اخترته أجود، ثم اصطلحا على تجربتهما. فقال ابن العميد: فبماذا نجربهما؟ قال أبو الطيب في الدنانير يؤتى بها، فينضد بعضها على بعض، ثم يضرب به، فإن قدها فهو قاطع؛ فاستدعى ابن العميد عشرين دينارًا فنضدت، ثم ضربها أبو الطيب فقدها، وتفرقت في المجلس، فقام من مجلسه المفخم يلتقط الدنانير المتبددة فقال ابن العميد: ليلزم الشيخ مجلسه، فإن أحد الخدام يلتقطها ويأتي بها

(1) يوسف البديعي: **الصبح المنبي**، ص92.

إليك. فقال: بل صاحب الحاجة أولى[1]. وحكى أبو بكر الخوارزمي: حضرتُ عنده يومًا وقد أحضر مالًا بين يديه من صلات سيف الدولة على حصير قد فرشه، فوزن وأعيد إلى الكيس، وتخللت قطعة كأصغر ما يكون خلال الحصير، فأكب عليها بمجامعه يعالج ليستنقذها منه، واشتغل عن جلسائه حتى توصل إلى إظهارها، وأنشد لقيس بن الخطيم:

تبدَّتْ لنا كالشمس تحت غمامةٍ
بَدَا حاجبٌ منها وضَنَّتْ بحاجب

ثم استخرجها، فقال له بعض جلسائه: أما يكفيك ما في هذه الأكياس حتى أدميت إصبعك لأجل هذه القطعة؟ فقال: إنها تحضر المائدة[2].

5 ـ الخوف من الموت

روي أن المتنبي صحب سيف الدولة في عدة غزوات إلى بلاد الروم، ومنها غزوة الفنا التي لم ينج منها إلا سيف الدولة بنفسه، وستة أنفار أحدهم المتنبي، وأخذت الطرق عليهم الروم، فجرد سيف الدولة سيفه، وحمل على العسكر، وخرق الصفوف، وبدد الألوف.

(1) المصدر السابق، ص93.
(2) المصدر السابق، ص93.

وحكى الرقي عن سيف الدولة قال: كان المتنبي يسوق فرسه، فاعتقلت بعمامته طاقة من الشجر المعروف بأم غيلان فكان كلما جرى الفرس انتشرت العمامة، وتخيل المتنبي أن الروم قد ظفرت به، فكان يصيح الأمان يا علج قال سيف الدولة: فهتفت به وقلت: أيما علج؟ هذه شجرة علقت بعمامتك فود أن الأرض غيبته، فقال له ابن خالويه: أيها الأمير أليس أن ثبت معك حتى بقيت في ستة أنفار تكفيه هذه الفضيلة؟[1]. وقيل في سبب قتله أنه لما ورد على عضد الدولة ومدحه وصله بثلاثة آلاف دينار وثلاثة أفراس مسرجة محلاة ثم دس له من يسأله: أين هذا العطاء من عطاء سيف الدولة؟ فقال: إن سيف الدولة كان يعطي طبعًا، وعضد الدولة تطبعًا، فغضب عضد الدولة، فلما انصرف جهز إليه قومًا من بني ضبة فقتلوه بعد أن قاتل قتالًا شديدًا، ثم انهزم، فقال له غلامه أين قولك:

الخيل والليل والبيداء تعرفني
والسيف والرمح والقرطاس والقلم

فقال: قتلتني قتلك الله، ثم قاتل حتى قتل[2].

(1) المصدر السابق، ص78.
(2) المصدر السابق، ص174.

6 ـ التكبر

يقول عنه ابن العديم إنه كان يتعظَّم في نفسه ويترفع[1]. ولما قدم سيف الدولة إلى أنطاكية قدم المتنبي إليه، وأثنى عنده عليه، وعرفه منـزلته من الشعر والأدب واشترط المتنبي على سيف الدولة أول اتصاله به أنه إذا أنشده مديحه لا ينشده إلا وهو قاعد؛ وأنه لا يكلف تقبيل الأرض بين يديه، فنسب إلى الجنون، ودخل سيف الدولة تحت هذه الشروط، وتطلع إلى ما يرد منه؛ وذلك في سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة، لما أنشده قصيدته التي أولها: وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه[2]. وقال ابن الدهان في المآخذ الكندية من المعاني الطائية: إنه قال أبو فراس لسيف الدولة: إن هذا المتمشدق كثير الإدلال عليك، وأنت تعطيه كل سنة ثلاثة آلاف دينار، عن ثلاث قصائد، ويمكن أن تفرق مائتي دينار على عشرين شاعرًا يأتون بما هو خير من شعره، فتأثر سيف الدولة من هذا الكلام، وعمل فيه[3]. وحكى أبو الفرج الببغاء قال: كان أبو الطيب يأنس بي، ويشكو من سيف الدولة، ويأمنني على غيبته له، وكانت الحال بيني وبينه عامرة دون باقي الشعراء، وكان سيف الدولة يغتاظ من تعاظمه، ويجفو

---

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص607.

(2) يوسف البديعي: **الصبح المنبي**، ص71.

(3) المصدر السابق، ص87.

عليه إذا كلمه، والمتنبي يجيبه في أكثر الأوقات، ويتغاضى في بعضها[1]. وقال عنه أبو علي الحاتميّ: كان أبو الطيب عند وروده مدينة السلام، قد التحف برداء الكبر والعظمة، يخيل له أن العلم مقصور عليه، وأن الشعر لا يغترف عذبه غيره، ولا يقطف نواره سواه، ولا يرى أحدًا إلا ويرى لنفسه مزية عليه[2].

• الصورة النصية لـ(أنا) المتنبي

إن الذات بالنسبة إلى الإنسان كما أشرنا هي آخرٌ يتعرفُ إليه شيئًا فشيئًا، قد يحبه الإنسان ويتصالح معه ويسعى لإرضائه ويغفر لزلاته، وقد يبغضه الإنسان ويمقته ويهينه، وعند ذلك تصبحُ الحياة ولا شك في نظره هوَّةً سوداء لا نور بها. وحينما يريد الإنسان أن يدون هذه الذات في نصٍّ ما، فإن هذا النص يتحول إلى سيرة ذاتية هي بمثابة المرآة التي تعكسُ حياته، فيرقبُ «على صفحتها تعاقب أيامه، ويتأمل عبر صورها التي تنبثق من الذاكرة حياته كلها لتتعرف الذات نفسها من خلال آخرٍ هو إياها وهو غيرها»[3].

(1) المصدر السابق، ص92.

(2) المصدر السابق، ص128.

(3) جابر عصفور: **المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين** (القاهرة: دار قباء، 1998م)، ص30.

غير أن علينا أن نحذر، فالصورة النصية للذات ليست هي حقيقة الذات وواقعها، إنها صورة لما يريدها الكاتب أن تكون، أو أنها صورة لما يتوهم الكاتب أنه الحقيقة، ولكن قد تكون الحقيقة بعيدة لأنه لا يعرف ذاته جيدًا بعد. إضافةً إلى مأزق اللغة الذي يجعل منها مراوغة ومنـزاحةً عن الواقع دائمًا.

ومن خلال استقراء نصوص المتنبي التي تتكلم عن ذاته بضمير المتكلم، نجد أنه يرسم ملامح ناقصة لصورته، إنه لا يتكلم عن كل شيء، لقد كان يركز على أمورٍ معينة، ربما كان لا يريد منا أن نرى تلك الأجزاء من شخصيته، وربما كان يريد منا أن نكمل بقية أجزاء الصورة بأنفسنا بالاستعانة بالمفاتيح التي أعطانا إياها، وربما كان لا يعرف من ذاته إلا هذه الملامح فقط، من يدري؟

أما بالنسبة إلى تلك الملامح فهي كالتالي:

1 ـ شرف النسب

لا يوجد في ديوان المتنبي كلامٌ كثيرٌ عن نسبه، وفي هذا الكلام القليل عن النسب لا يوجد تفصيل دقيق، بل مجردُ إشاراتٍ، فهو لا يذكر قبيلته التي ينتمي إليها مثلًا، بل إنه لا يفخر بها بعكس بقية الشعراء ويكتفي بالفخر بنفسه فقط، رغمَ أن قبيلته ممن يُفتخرُ بها، كما يقول:

لا بِقَوْمي شَرُفْتُ بل شَرُفُوا بي
وَبِنَفْسِي فَخَرْتُ لا بِجُدودِي
وبِهِمْ فَخْرُ كلِّ مَنْ نَطَقَ الضَّا
دَ وَعَوْذُ الجاني وَغَوْثُ الطَّريدِ

إذ إن هذه القبيلة من حبها للموت والقتال ترى عارًا عليها أن تكون أرواحهم ساكنةً في أجسادهم، كما يصفهم:

وإنّي لَمِنْ قَوْمٍ كأنّ نُفُوسَهُمْ
بِها أَنَفٌ أن تسكنَ اللّحمَ والعَظمَا

وحين أراد أحدهم أن يستقصي عن هذا النسب، اكتفى المتنبي بالقول إنه يفوقُ أبا الباحث، وما هو إلا بعضٌ من أبيه، لأن النجل بعضُ من نجله، كما يقول:

أنا ابنُ مَن بعضُهُ يَفُوقُ أبَا الـ
ـباحِثِ والنَّجلُ بعضُ من نَجَلَهْ
وإنّما يَذْكُرُ الجُدودَ لَهُمْ
مَنْ نَفَرُوهُ وأنْفَدوا حِيَلَهْ

أما حينَ توفيت جدته فإنهُ لم يذكر عن نسبها سوى أنها بنتُ أكرم والد، ولو لم يكن أباها كذلك فيكفيها أنها أمهُ وهذا نسبٌ يغنيها عن كل نسب:

ولَوْ لمْ تَكُوني بِنْتَ أكْرَمِ والِدٍ
لَكانَ أباكِ الضَّخْمَ كونُكِ لي أُمّا

2 ـ الكِبر والعلو

إذا كان قوم المتنبي لم يحصلوا على أي نصيبٍ من الفخر، فقد حصلت أناه على الفخر كله. فالمتنبي لا يرى فوق نفسه أحدًا، ولهذا فهو معجبٌ بها:

إنْ أكُنْ مُعجَبًا فعُجبُ عَجيبٍ
لمْ يَجدْ فَوقَ نَفْسِهِ من مَزيدِ

أنَا تِرْبُ النّدَى وَرَبُّ القَوَافي
وَسِمَامُ العِدَى وغَيظُ الحَسودِ

أنَا في أُمّةٍ تَدارَكَهَا اللّـ
ـهُ غَريبٌ كصَالِحٍ في ثَمودِ

بل إنه لا يجد من يساويه في المكانة:

فَقُلْ في حاجةٍ لم أقْضِ مِنها
على شَغَفي بها شَرْوَى نَقِيرِ

ونَفْسٍ لا تُجيبُ إلى خَسيسٍ
وعَينٍ لا تُدارُ على نَظيرِ

وهو يرفض أن يشبهه الناس بأحد:

أمِطْ عَنكَ تَشبيهي بمَا وَكَأنّهُ
فَمَا أحَدٌ فَوْقي وَلا أحَدٌ مِثْلي

ولهذا فهو يتساءل عن المكانة التي سيرتقي إليها بعد أن أصبح كل شيءٍ تحته:

أيَّ مَحَلٍّ أرْتَقي أيَّ عَظيمٍ أتّقي
وَكُلّ مَا قَدْ خَلَقَ اللّـ ـهُ وَما لَمْ يُخْلَقِ
مُحْتَقَرٌ في هِمّتي كَشَعْرَةٍ في مَفْرِقي

ولهذا أيضًا فهو لا يستنكر حسد الحسّاد وهم تحت قدمه، وإن كان يلومهم:

إنّي وإنْ لُمْتُ حاسِدِيّ فَمَا
أُنْكِرُ أنّي عُقُوبَةٌ لَهُمُ
وكَيفَ لا يُحْسَدُ امْرُؤٌ عَلَمٌ
لَهُ على كلّ هامَةٍ قَدَمُ

ولكي لا يفهم أحد أن الحساد فقط هم من تحت قدمه، يقول في موضع آخر:

ضاقَ ذَرْعًا بأنْ أضيقَ بهِ ذَرْ
عًا زَماني واستَكرَمَتْنِي الكِرامُ
واقِفًا تحتَ أخمَصَيْ قَدْرِ نَفسي
واقِفًا تحتَ أخْمَصَيّ الأنَامُ

وليت المسألة تقتصر على أنه في الأعلى وهم في الأسفل، بل إنه يرى أنه مخلوق من مادةٍ أخرى غير التي خُلق الناس منها:

وما أنا منهمُ بالعيش فيهم
ولكن معدن الذهب الرغامُ

3 ـ الشاعر الذي لا يجاريه شاعر

عادةً ما يعيش الإنسان بشخصيات متعددة، فالإنسان العربي القديم مثلًا يعيشُ شخصية الفارس في المعركة، ويعيش شخصية العاشق في مضارب القبيلة. غير أن هذا التنوع في الشخصيات لا يعني الانفصام بينها فهي تخفي خلفها وحدةً ما ومعالم مشتركة. إلا أنك تجد الإنسان يميل إلى شخصية واحدة من هذه الشخصيات أكثر من الباقي، فمنهم من تسيطر عليه شخصية الأب، فيحاول أن يمارس هذا الدور في جميع المواضع، لأنه يحس بأنه قد خلق لكي يكون أبًا، ومنهم من تسيطر عليهم شخصية الفارس، فيحس أن الحياة هي ساحة المعركة أما الباقي فهو فضول لا أهمية له، ولذلك نجد طرفة بن العبد يقول:

وَلَولا ثَلاثٌ هُنَّ مِن عيشَةِ الفَتى
وَجَدِّكَ لَم أَحفِل مَتى قامَ عُوَّدي
فَمِنهُنَّ سَبقي العاذِلاتِ بِشَربَةٍ
كُمَيتٍ مَتى ما تُعلَ بِالماءِ تُزبِدِ
وَكَرّي إِذا نادى المُضافُ مُحَنَّبًا
كَسيدِ الغَضا نَبَّهتَهُ المُتَوَرِّدِ
وَتَقصيرُ يَومَ الدَجنِ وَالدَجنُ مُعجِبٌ
بِبَهكَنَةٍ تَحتَ الطِرافِ المُعَمَّدِ

فطرفة يجد نفسه في هذه الثلاث، إنها حياته، إنها المعنى بالنسبة إليه، وأما الباقي فقشور وتفاهات. أما

المتنبي فهو يركز على وصف نفسه بالشاعر وليس شيئًا آخر، مما يدلنا على أن الشعر هو كينونته، وهو هويته، فبمجرد أن ينطق الشعر تتحقق ذاته إذ تصبح كالجوزاء التي هي فوق جميع البشر:

أنا صَخْرَةُ الوادي إذا ما زُوحِمَتْ
وإذا نَطَقْتُ فإنّني الجَوْزاءُ

ولهذا فهو يعرف نفسه لمن لا يعرفه بأنه من نظر الأعمى إلى أدبه، وهذا ما يجعل منه خير من يسعى على الأقدام، ولم يعرِّف نفسه لهم بأنه الحكيم مثلًا، أو بأنه الأب، أو بأنه هادي الناس أو غيره، حين يقول:

سَيعْلَمُ الجَمعُ ممّنْ ضَمّ مَجلِسُنا
بأنّني خَيرُ مَنْ تَسْعَى بهِ قَدَمُ
أنَا الذي نَظَرَ الأعْمَى إلى أدَبي
وَأسْمَعَتْ كَلِماتي مَنْ بهِ صَمَمُ
أنَامُ مِلْءَ جُفُوني عَنْ شَوَارِدِهَا
وَيَسْهَرُ الخَلْقُ جَرّاهَا وَيخْتَصِمُ

بل إنه لا يرى إلا نفسه شاعرًا:

خَليلَيّ إنّي لا أرَى غيرَ شاعِرٍ
فَلِمْ منهُمُ الدّعوَى ومني القَصائِدُ

وكل من قال شعرًا فإنما هو مدعٍ، وما شعره إلا صدىً لصوت المتنبي:

وَمَـا الـدّهْـرُ إلاّ مِـنْ رُواةِ قَـصـائِـدي
إذا قُلتُ شِعرًا أصْبَحَ الدّهرُ مُنشِدَا

فَسَارَ بِهِ مَنْ لا يَسِيرُ مُشَمِّرًا
وَغَنّى بِهِ مَنْ لا يُغَنّي مُغَرِّدَا

أجِزْني إذا أُنْشِدْتَ شِعرًا فإنّمَا
بِشِعري أتَاكَ المادِحونَ مُرَدَّدَا

وَدَعْ كلّ صَوْتٍ غَيرَ صَوْتي فإنّني
أنَا الطّائِرُ المَحْكِيُّ وَالآخَرُ الصّدَى

ولهذا فهو يضحك ممن يحاول أن يقلده، لأنه يصبح مثل القرد الذي يحاول تقليد حركة الإنسان، أي إنه يريد أن يفعل شيئًا مستحيلًا لأن القرد لا يمكن أن يكون إنسانًا:

يَرومُونَ شأوي في الكَلامِ وإنّمَا
يحاكي الفتى فيما خَلا المَنطقَ القِرْدُ

وربما كانوا يحسبون أن المسألة تتعلق بهم، ولذلك فالمتنبي ينبههم أن المسألة سارية حتى على أهل الجاهلية الذين هم أهل البلاغة والفصاحة:

ما نالَ أهْلُ الجاهِلِيّةِ كُلُّهُمْ
شِعْرِي ولا سمعتْ بسحري بابِلُ

4 ـ طلب المعالي

لكل إنسان في هذه الحياة هدفه الأسمى، الذي يحكم ويوجه جميع تصرفاته، فهو يتقلب في هذه الحياة على الوجهة التي يتطلبها هدفه، قد يضحي بكل شيء لأجل ذلك الهدف، وينسى كل شيء لأجله، إذ أن حياته مرهونة بذاك الهدف لا يقبل أن يتنازل عنه مهما كانت النتيجة. والمتنبي عاش حياة متنقلة، من ممدوحٍ إلى ممدوح ومن بلادٍ إلى بلاد، حتى أَلِفَ ترحله، وأصبح وطنه هو ظهر البعير:

أَلِـفْـتُ تَـرَحّـلـي وجَـعَـلْـتُ أرضـي
قُـتُـودي والـغُـرَيْـرِيَّ الـجُـلالا
فَـمـا حـاوَلْـتُ فـي أرْضٍ مُـقـامًـا
ولا أزْمَـعْـتُ عَـن أرْضٍ زَوالا
عـلـى قَـلَـقٍ كـأنّ الـرّيـحَ تَـحْـتِـي
أُوَجّـهُـهـا جَـنُـوبًـا أوْ شَـمَـالا

ولكن ماذا كان يريد المتنبي من وراء هذا كله؟ لماذا يتقلب من ممدوحٍ إلى ممدوح؟ ومن مكانٍ إلى مكان؟ لماذا لم يؤسس لهُ منزلًا كبقية الناس ويعيش مع زوجته وأولاده في خيرٍ وهناء؟ ما الذي يحثه على هذا الترحل من شبابه حتى كهولته؟ إنها كما يقولُ (المعالي).

تمثل لفظة (المعالي) أو ما اشتُقَّ منها لازمةً تتكرر

بشكلٍ لافت في شعر المتنبي. إنهُ يصرح دائمًا أنها هدفه الذي يسعى إليه. إنه ليس كبقية الناس الذين يبحثون عن المعاش، إنه من نوعٍ مختلف، وذو أهدافٍ مختلفة:

وما وُجِدَ اشتِياقٌ كاشْتِياقي
ولا عُرِفَ انكِماشٌ كانكماشِي

فسِرْتُ إليكَ في طَلَب (المَعالي)
وسارَ سِوايَ في طَلَبِ المَعاشِ

ومتى ما ركنت نفسه إلى الرخاء والدعة نهرها وعاتبها، فإنه لم يخلق لكي يبيع الشعر على الممدوحين الذين لا يعرفون قيمته وأهدافه:

إلى كَمْ ذا التخلّفُ والتّواني
وكَمْ هذا التّمادي في التّمادي

وشُغلُ النّفسِ عن طَلَبِ (المَعالي)
ببَيعِ الشّعرِ في سوقِ الكَسادِ

إن المعالي هي هدفه الذي من أجله تركَ وطنه، وأصبحت النوق لأجله تأخذه من مكانٍ إلى مكان، ولولاها لما تكلف كل هذا العناء، وكانت معانقة الفتيات الرشيقات أحب إليه من معانقة سيفه:

لَوْلا (العُلى) لم تجُبْ بي ما أجوبُ بهَا
وَجْنَاءُ حَرْفٌ وَلا جَرْداءُ قَيْدودُ

وَكَانَ أطيَبَ مِنْ سَيفي مُعانَقَةً
أشْبَاهُ رَوْنَقِهِ الغِيدُ الأمَاليدُ

إن السيف وهو وسيلته لتحقيق هدفه هو حبيبه وهو من يستحق المعانقة والتقبيل والشوق، وحتى لو تغزل في شِعره بالغيد والبيضِ والسمرِ فإنما كل ذلك ليس إلا كناية عن أحبائه الأصليين: السيف والرمح اللذين هما وسائله لتحقيق هدفه الكبير، ولذلك فهو يقول لمن تعاتبه:

تَقُولِينَ ما في النّاسِ مِثلَكَ عاشِقٌ
جِدي مثلَ مَن أحبَبْتُهُ تجدي مِثلي
مُحِبٌّ كَنى بالبِيضِ عن مُرْهَفَاتِهِ
وَبالحُسنِ في أجسامِهِنّ عن الصّقلِ

وَبالسُّمْرِ عن سُمرِ القَنَا غَيرَ أنّني
جَنَاهَا أحِبّائي وَأطْرَافُها رُسْلي

عَدِمْتُ فُؤادًا لم تَبِتْ فيهِ فَضْلَةٌ
لغَيرِ الثّنَايَا الغُرّ وَالحَدَقِ النُّجلِ

فَمَا حَرَمَتْ حَسْناءُ بالهَجرِ غِبْطةً
وَلا بَلّغَتْها مَن شكا الهَجرَ بالوَصْلِ

ذَريني أنَلْ ما لا يُنَالُ مِنَ (العُلَى)
فصَعْبُ (العلى) في الصّعب وَالسهلُ في السهلِ

تُريدينَ لُقيانَ (المَعَالي) رَخيصَةً
وَلا بُدّ دونَ الشّهدِ من إبَرِ النّحلِ

حَذِرْتِ عَلَينَا المَوْتَ وَالخَيلُ تدَّعي
وَلم تَعلَمي عن أيّ عاقِبَةٍ تُجْلي

إن المعالي التي يتحدث عنها في الأبيات السابقة هي من الأهداف الصعبة، التي لا تُنال بالركون إلى الرخاء ومعانقة الدنيا، إنها تحتاجُ إلى التضحية والعناء، وقد تصل المسألة إلى الموت ولكن حتى ذلك يهون ما دامت العاقبة هي تحقيق المعالي:

تُحَقِّرُ عِندي هِمّتي كُلَّ مَطلَبٍ
وَيَقصُرُ في عَيني المَدى المُتَطاوِلُ
وما زِلْتُ طَوْدًا لا تَزُولُ مَنَاكبي
إلى أنْ بَدَتْ للضَّيْمِ فيّ زَلازِلُ
يُخَيَّلُ لي أنّ البِلادَ مَسَامِعي
وأنّيَ فيها ما تَقُولُ العَواذِلُ
وَمَنْ يَبغِ ما أبْغي مِنَ المَجْدِ (والعلى)
تَسَاوَ المَحايي عِنْدَهُ وَالمَقاتِلُ

وقد يظن البعض أن المعالي مما يورَّثُ من الأجداد:

وَلَسْتُ أُبالي بَعدَ إدراكيَ (العُلَى)
أكانَ تُراثًا ما تَناوَلْتُ أمْ كَسْبَا؟

ومع أن المتنبي لا يهمه الجواب كثيرًا في هذه المسألة فلا فرق عنده إن حقق هدفه بجهده أو بوراثته،

ولكنه يرفض أن يكون التراث هو مصدر معاليه. إنه يريد أن يحقق تلك المعالي بسيفه وبرحلته التي من طولها وقسوتها سيزول سنام المطي:

وَلَستُ بِقانِعٍ مِن كُلِّ فَضلٍ
بِأَن أُعزى إِلى جَدٍّ هُمامِ
عَجِبتُ لِمَن لَهُ قَدٌّ وَحَدٌّ
وَيَنبو نَبوَةَ القَضِمِ الكَهامِ

وَمَن يَجِدُ الطَريقَ إِلى (المَعالي)
فَلا يَذَرُ المَطِيَّ بِلا سَنامِ

5 ـ عدم الاهتمام بالمال وزينة الدنيا

نلاحظ في الفقرة السابقة أن المتنبي لم يشرح لنا حقيقة هذه المعالي بدقةٍ ووضوح، بل تركها عائمة الدلالة، لكننا لو دققنا النظر فسنجد أن ذكر المعالي يقترن بذكر السيف والخيل والحرب والقتال، مما يشير إلى أن هدف المتنبي ليس شيئًا ينالُ إلا بعد قتالٍ وحروب. ولقد بينا كيف أن (المعالي) بالنسبة إلى المتنبي كما يصور لنا ذاته هي الهدفُ الأسمى والأول، وكما كانت الغيد الأماليد لا تمثل له إغراءً إذ معانقة السيف أحلى لديه من معانقتهن، فإن بقية الأشياء أيضًا لا تمثل لديه شيئًا ذا بال. والمتنبي يؤكد هذا المعنى في أكثر من موضع، فالمال مثلًا لا يعني له شيئًا، ولذلك يقول:

لا خَيْلَ عِندَكَ تُهْديهَا وَلا مالُ
فَليُسْعِدِ النُّطْقُ إنْ لم تُسعِدِ الحالُ
وَاجْزِ الأميرَ الذي نُعْمَاهُ فَاجِئَةٌ
بغَيرِ قَوْلٍ وَنُعْمَى النّاسِ أقْوَالُ
فَرُبّمَا جَزَتِ الإحْسَانَ مُوليَهُ
خَريدَةٌ مِنْ عَذارَى الحَيّ مِكسالُ
وَإنْ تكُنْ مُحْكَماتُ الشّكلِ تمنَعُني
ظُهُورَ جَرْيٍ فلي فيهِنّ تَصْهالُ
وَمَا شكَرْتُ لأنّ المَالَ فَرّحَني
سِيّانِ عِنْديَ إكْثَارٌ وَإقْلالُ

ويقول في مخاطبة أحد الممدوحين:

إذا نِلْتُ مِنكَ الوُدّ فالمَالُ هَيّنٌ
وَكُلُّ الذي فَوْقَ التّرَابِ تُرَابُ
وَمَا كُنْتُ لَوْلا أنتَ إلاّ مُهاجِرًا
لَهُ كُلَّ يَوْمٍ بَلْدَةٌ وَصِحَابُ

فغرضه هو ما يحصل عليه من المعالي لا من المال:

وَإنّي لَفي بَحْرٍ منَ الخَيرِ أصْلُهُ
عَطَايَاكَ أرْجُو مَدّهَا وَهيَ مَدُّهُ
وَمَا رَغْبَتي في عَسْجَدٍ أستَفيدُهُ
وَلَكِنّها في مَفْخَرٍ أسْتَجِدّهُ

بل إنه يسخر ممن يجمع المال مخافة الفقر لأن ما يفعله هو الفقر بعينه، ويترك طلب المجد والعلى، ويحسب المجد لهوًا ولعبًا:

ولا تَحْسَبَنّ المَجْدَ زِقًّا وقَيْنَةً
فما المَجدُ إلاّ السّيفُ والفتكةُ البِكرُ
وتَضريبُ أعناقِ المُلوكِ وأن تُرَى
لكَ الهَبَواتُ السّودُ والعسكرُ المَجْرُ

وترْكُكَ في الدّنْيا دَوِيًّا كأنّما
تَداوَلَ سَمْعَ المَرْءِ أنْمُلُهُ العَشرُ

إذا الفضْلُ لم يَرْفَعكَ عن شكرِ ناقصٍ
على هِبَةٍ فالفَضْلُ فيمَن له الشّكْرُ

ومَنْ يُنفِقِ السّاعاتِ في جمعِ مالِهِ
مَخافَةَ فَقْرٍ فالذي فَعَلَ الفَقْرُ

وكما أن معانقة السيف أطيب من معانقة الغيد، فإن طعم الموت في سبيل المعالي ألذ من طعم الخمر:

ألَذُّ مِنَ المُدام الخَنْدَرِيسِ
وأحْلى مِنْ مُعاطاةِ الكُؤوسِ

مُعاطاةُ الصّفائِحِ والعَوَالي
وإقْحامي خَميسًا في خَميسِ

فَمَوْتي في الوَغَى عَيشي لأنّي
رَأيتُ العَيشَ في أرَبِ النّفُوسِ

فمن كانت أهدافه مثل هذه الأهداف العالية التي تشبه النجوم في علو مكانتها، لا يلتفت إلى مثل هذه التفاهات من ملبس ومأكل ومشرب، إنه أكبر من ذلك، ولذلك يقول عن ناقته وهي تحمله أنها:

تَهْوِي بِمُنْجَرِدٍ لَيسَتْ مَذاهِبُهُ
لِلُبْسِ ثَوْبٍ وَمأكولٍ وَمَشرُوبِ
يَرَى النّجُومَ بعَيْنَيْ مَنْ يُحاوِلُها
كأنّهَا سَلَبٌ في عَينِ مَسلُوبِ

ويقول أيضًا:

ومالي وللدنيا طلابي نجومها
ومسعايَ منها في شدوق الأراقمِ

وبهذا فهو يختلف عن بقية الناس اختلافًا كبيرًا، في طموحه وأهدافه وهمومه:

وَفي النّاسِ مَنْ يرْضَى بميسورِ عيشِهِ
وَمَرْكوبُهُ رِجْلاهُ وَالثّوْبُ جلدُه
وَلَكِنّ قَلْبًا بَينَ جَنْبَيّ مَا لَهُ
مَدًى يَنتَهي بي في مُرَادٍ أحُدُّهُ
يَرَى جِسْمَهُ يُكْسَى شُفُوفًا تَرُبُّهُ
فيَختارُ أن يُكْسَى دُرُوعًا تَهُدّهُ
يُكَلّفُني التّهْجيرَ في كلّ مَهْمَهٍ
عَليقي مَرَاعِيهِ وَزَادي رُبْدُهُ

وهو يتلذذ بما يراه الناسُ ألمًا، كما أنهم يتلذذون بما لا يرى فيه هو أي قيمة، ولذلك فهو يتعجبُ من نفسه حين يقول:

سُبحانَ خالِقِ نَفسي كيفَ لذّتُها
فيما النّفُوسُ تَراهُ غايَةَ الألَمِ

ألدّهْرُ يَعْجَبُ من حَمْلي نَوائِبَهُ
وَصَبرِ نَفْسِي على أحْداثِهِ الحُطُمِ

وَقْتٌ يَضيعُ وَعُمرٌ لَيتَ مُدّتَهُ
في غَيرِ أُمّتِهِ مِنْ سالِفِ الأُمَمِ

أتَى الزّمَانَ بَنُوهُ في شَبيبَتِهِ
فَسَرّهُمْ وَأتَيْنَاهُ عَلى الهَرَمِ

6 ـ الشجاعة والإقبال على الموت وحب الحرب

ذكرنا أن (المعالي) التي هي هدف صعب تتطلب التضحية والمعاناة، التضحية بكل شيء حتى بالنفس لو اضطر الأمر، ولذلك فالمتنبي لا يخاف من الموت بل يقبل عليه بكل ثباتٍ:

وتَرَى المُرُوّةَ والفُتُوّةَ والأبُوّ
ةَ فيّ كُلُّ مَليحَةٍ ضَرّاتِهَا

هُنّ الثّلاثُ المانِعاتي لَذّتي
في خَلْوَتي لا الخَوْفُ من تَبِعاتِهَا

ومَطالِبٍ فيها الهَلاكُ أتَيْتُها
ثَبْتَ الجَنانِ كأنّني لم آتِهَا

وهو يعاتب نفسه إذا تراخت عن ورود موارد الهلاك:

إلى أيّ حينٍ أنْتَ في زِيّ مُحْرِمِ
وَحتى مَتى في شِقْوَةٍ وَإلى كَمِ
وَإلاّ تَمُتْ تَحْتَ السّيوفِ مكرَّمًا
تَمُتْ وَتُقاسي الذّلّ غَيرَ مُكَرَّمِ
فَثِبْ وَاثِقًا بالله وِثْبَةَ مَاجِدٍ
يرى الموتَ في الهيجا جنى النحل في الفَمِ

ويحثها حثًا على تلك الموارد، ويعدها أن يجعلها تسيل على الرماح في إحدى معاركه التي يطلب من ورائها المجد والمعالي:

رِدِي حِياضَ الرّدى يا نفسِ وَاتّركي
حياضَ خوْفِ الرّدى للشّاء والنَّعَمِ
إنْ لم أذَرْكِ على الأرماحِ سائِلَةً
فلا دُعيتُ ابنَ أُمّ المَجدِ والكَرَمِ

7 ـ رفض الذل والعار

كان بإمكان المتنبي أن يتمرغ في اللذات تحت ظل أحد ممدوحيه، وما ضرَّهُ لو أهينَ أو خُدع أو استُهزئ به ما دامت غيمة الدنانير تمطرُ عليه. ولكنهُ يرفضُ ذلك،

حتى لو كانت هذه الطعنات ممن يحب. وهل أحب المتنبي أكثر من سيف الدولة؟ وهل أعطى أحد المتنبي أكثر مما أعطاه سيف الدولة؟ ولكنه مع ذلك تركه منذُ أن بدأت كرامته تُمسُّ وتهان:

فِـراقٌ وَمَـنْ فَـارَقْـتُ غَـيـرُ مُـذَمَّـمِ
وَأَمٌّ وَمَـنْ يَـمّـمْـتُ خَـيـرُ مُـيَـمَّـمِ
وَمَـا مَـنـزِلُ الـلّـذّاتِ عِـنـدي بِـمَـنْـزِلٍ
إذا لَـم أُبَـجَّـلْ عِـنْـدَهُ وَأُكَـرَّمِ
سَـجِـيّـةُ نَـفْـسٍ مَـا تَـزَالُ مُـلـيـحَـةً
مِـنَ الـضّـيـمِ مَرْمِيًّا بـهـا كـلّ مَـخْـرِمِ

فهو يرفض الذل لأجل المال:

إنّـي أُصَـاحِـبُ حِـلـمـي وَهْـوَ بـي كَـرَمٌ
وَلا أُصـاحِـبُ حِـلـمـي وَهـوَ بـي جُـبُـنُ
وَلا أُقـيـمُ عـلـى مَـالٍ أذِلُّ بِـهِ
وَلا أَلَـذُّ بِـمَـا عِـرْضِـي بِـهِ دَرِنُ

ولا بأس عنده أن تتركه الدنيا بزينتها ويحتفظ بكرامته:

كـذا أنَـا يـا دُنْـيـا إذا شِـئْـتِ فـاذْهَـبـي
ويـا نَـفس زيـدي في كـرائـهِـهـا قُـدْمَـا
فـلا عَـبَـرَتْ بـي سـاعَـةٌ لا تُـعِـزّنـي
ولا صَـحِـبَـتْـنـي مُـهـجَـةٌ تـقـبـلُ الظُّلْمَـا

ويعتبر الموت أهون عليه من العيشة الذليلة:

ذَلّ مَنْ يَغْبِطُ الذّليل بعَيشٍ
رُبّ عَيشٍ أخَفُّ منْهُ الحِمامُ

كُلُّ حِلْمٍ أتَى بغَيرِ اقْتِدارٍ
حُجّةٌ لاجىءٌ إلَيها اللّئَامُ

مَنْ يَهُنْ يَسْهُلِ الهَوَانُ عَلَيهِ
ما لجُرْحٍ بمَيّتٍ إيلامُ

ضاقَ ذَرْعًا بأنْ أضيقَ بهِ ذَرْ
عًا زَماني واستَكرَمَتْني الكِرامُ

واقِفًا تحتَ أخمَصَيْ قَدْرِ نَفسي
واقِفًا تحتَ أخْمَصَيّ الأنَامُ

أقَرارًا ألَذُّ فَوْقَ شَرارٍ
ومَرامًا أبْغي وظُلْمي يُرامُ

دونَ أنْ يَشرَقَ الحِجازُ ونَجْدٌ
والعِراقانِ بالقَنَا والشّآمُ

والموت آتٍ آتٍ على كل حال فلمَ الخوفُ منه، والتراجع عن المطامح لأجله والنوم فوق العقارب اتقاءً من عض الأفاعي:

تُخَوّفُني دونَ الذي أمَرَتْ بهِ
ولم تَدْرِ أنّ العارَ شرُّ العَواقِبِ

ولا بُدّ مِنْ يَوْمٍ أغَرّ مُحَجَّلٍ
يَطُولُ استِماعي بَعدَهُ للنّوادِبِ

يَهُونُ على مِثْلي إذا رامَ حاجَةً
وُقوعُ العَوالي دونَها والقَواضِبِ

كَثيرُ حَيَاةِ المَرْءِ مِثْلُ قَليلِهَا
يَزولُ وباقي عَيْشِهِ مِثْلُ ذاهِبِ

إلَيْكِ فإنّي لَسْتُ ممّنْ إذا اتّقَى
عِضاضَ الأفاعي نامَ فوقَ العقارِبِ

ويقول أيضًا:

عِشْ عزيزًا أوْ مُتْ وَأنتَ كَريمٌ
بَينَ طَعْنِ القَنَا وَخَفْقِ البُنُودِ

فَرُؤوسُ الرّمَاحِ أذْهَبُ للغَيْـ
ـظِ وَأشفَى لِغلّ صَدرِ الحَقُودِ

لا كَما قد حَيِيتَ غَيرَ حَميدٍ
وإذا مُتَّ مُتَّ غَيْرَ فَقيدِ

فاطْلُبِ العِزّ في لَظَى وَدَعِ الذّ
لّ وَلَوْ كانَ في جِنانِ الخُلُودِ

• المفارقة بين الصورة التاريخية والصورة النصية لـ(أنا) المتنبي

بعد أن انتهينا من عرض الصورتين، لا شكَّ أن المفارقة باتت واضحة للعيان بشكلٍ تام بين الصورة النصية والصورة التاريخية، وهذا ما يؤكده محمود شاكر في كتابه بقوله: «وكان التناقض ظاهرًا بين شخصيته التي يكونها تذوق شعره، وبين شخصيته التي يدل عليه تذوق أخباره»[1]، ولا شك أن لهذه المفارقة أسبابًا، ولكننا نؤجل الحديث عن هذه الأسباب قليلًا، ونحاول هنا كخلاصة أن نحدد عناصر المفارقة بشكلٍ مركز لتسهل معالجتها.

كما ذكرنا أن الصورة التاريخية حددت ملامح شخصية المتنبي في ستة أشياء: (ضعف النسب، النبوة، حب العلم، البخل وحب المال، الخوف من الموت، التكبر). وإذا دققنا النظر نجد أن صفة التكبر هي فقط الصفة المشتركة بين الصورتين التاريخية والنصية، أما صفة النبوة فلا نجد لها صدىً في الصورة النصية، فلم نجد مثلًا أن المتنبي يدعي اتصاله بالسماء، أو بأنه مسددٌ إلهيًا، أو أنه يُسبغ على نفسه صفات القداسة، أو أنه يحاول أن ينشر فكرًا معينًا أو يدعو لمذهبٍ معين، بل إن شعره أبعد

---

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص61.

ما يكون عن ذلك. أما صفة العلم فلا نجد المتنبي يفخر بأنه عالم أو يعرف نفسه بأنه العالم، ولكننا وجدناه يصفُ نفسه بالشاعر. وبذلك تتحدد عناصر المفارقة في ثلاث نقاط، يلخصها الجدول التالي:

الصورة التاريخية	الصورة النصية
ضعف النسب	شرف النسب
البخل وطلب المال	طلب المعالي وعدم الاهتمام بالمال
الخوف من الموت	الإقبال على الموت

وقد عالج النقّاد والمؤرّخون قضية المفارقة في مسألة النسب كما سنستعرض لاحقًا، ولكنهم لم يدققوا في بقية عناصر المفارقة.

- **معالجة المفارقة السابقة**

أشرنا سابقًا إلى صعوبة الإمساك بالـ(أنا) الحقيقية والواقعية من خلال التاريخ أو من خلال الشعر، وأننا سنقوم بتكوين صورة مقنعة ومتوافقة لهذه الأنا وليس بالضرورة أنها تكون مطابقة للحقيقة.

سنعالج أولًا قضيتي النسب والنبوة اللتين هما مختلطتان كما سنرى ويرى غيرنا ثم نعرج على بقية القضايا، ولكننا يجب أن نفصل الكلام حول عدة أشياء

قبل أن نبدأ بالمعالجة. وأول هذه الأشياء هو «أن المتنبي قد مُني في حياته وبعد موته بضروب من العداوات قد جعلت تاريخ الرجل مزلة لا تثبت عليها قدم، ولا يهتدي فيها إلا بصير متثبت. ولو نظرت إلى أقوال الأصفهاني صاحب (إيضاح المشكل)، وما رواه في مقدمة كتابه، رأيته ممن كان يتحامل على أبي الطيب، ويذكره بالسوء في كل قوله»[1]. فمتى ما دخل المتنبي في بطانة أميرٍ ما وبدأ هذا الأمير يقربه لإعجابه به فإنه يصطدم بطبيعة الحال مع حاشية ذلك الأمير، لأن ذلك يصطدم بمصالحهم، ويثير حسدهم لأنهم يؤخرون ويُقدَّم المتنبي عليهم، وحكايته مع سيف الدولة من الشهرة بحيث أنه لا حاجة إلى ذكرها، ولذلك فإن لفظة (الحساد) تتكرر كثيرًا عند المتنبي فهو دائم التعريض بهم، رغم أنه لم يقصد الاصطدام معهم وليس ذلك من أهدافه:

وَما كَمَدُ الحُسّادِ شَيئًا قَصَدتُهُ
وَلَكِنَّهُ مَن يَزحَمِ البَحرَ يَغرَقِ

ولكن هذه النية الصافية لم تكن بنافعة، فالحاسد لا يطيب داؤه ولا يعالج، مهما قلت له ومها فعلت:

أُعادي عَلى ما يوجِبُ الحُبَّ لِلفَتى
وَأَهدَأُ وَالأَفكارُ فِيَّ تَجولُ

---

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص143.

سِوى وَجَعِ الحُسّادِ داوِ فَإِنَّهُ
إِذا حَلَّ في قَلبٍ فَلَيسَ يَحولُ

وَلا تَطمَعَن مِن حاسِدٍ في مَوَدَّةٍ
وَإِن كُنتَ تُبديها لَهُ وَتُنيلُ

ولهذا فهو يطلب من سيف الدولة أن يساعده، ولا يتخلى عنه:

أَزِل حَسَدَ الحُسّادِ عَنّي بِكَبتِهِم
فَأَنتَ الَّذي صَيَّرتَهُم لِيَ حُسَّدا

إِذا شَدَّ زَندي حُسنُ رَأيِكَ فيهِم
ضَرَبتُ بِسَيفٍ يَقطَعُ الهامَ مُغمَدا

ولكن الأمير لم يفعل وبدأ يستجيب لأولئك الحسّاد ويسمع كلامهم، بل أصبح يؤذي المتنبي بتصرفاته، ما جعل المتنبي يتركه رغم محبته له ورغم أنه الشخص الوحيد الذي بقي في قلب المتنبي بعد أن خاصمه وتركه، ولم يحظ بذلك أي ممدوح مطلقًا، والمتنبي يلخص قصته مع سيف الدولة بهذه الأبيات:

رَحَلتُ فَكَم باكٍ بِأَجفانِ شادِنٍ
عَلَيَّ وَكَم باكٍ بِأَجفانِ ضَيغَمِ

وَما رَبَّةُ القُرطِ المَليحِ مَكانُهُ
بِأَجزَعَ مِن رَبِّ الحُسامِ المُصَمِّمِ

فَلَو كانَ ما بي مِن حَبيبٍ مُقَنَّعٍ
عَذَرتُ وَلَكِن مِن حَبيبٍ مُعَمَّمِ

رَمى وَاِتَّقى رَميِي وَمِن دونِ ما اِتَّقى
هَوىً كاسِرٌ كَفّي وَقَوسي وَأَسهُمي

إِذا ساءَ فِعلُ المَرءِ ساءَت ظُنونُهُ
وَصَدَّقَ ما يَعتادُهُ مِن تَوَهُّمِ

وَعادى مُحِبّيهِ بِقَولِ عُداتِهِ
وَأَصبَحَ في لَيلٍ مِنَ الشَكِّ مُظلِمِ

وبطبيعة الحال فإن هذا الحسد لا بد أن يكون من نتيجته تلفيق بعض الأكاذيب حول الرجل للاستنقاص من شأنه وللحط من قيمته كرد فعل عكسي لما يفعله الأمير من تقريبه ورفعه، إضافةً إلى أن طبيعة العصر الذي عاش فيه المتنبي أنه عصر مليء بالدسائس والمؤامرات سواء في بلاط الأمراء كما هو معروف أو لدى عامة الناس الذين يصفهم طه حسين بأنهم «يمكر بعضهم ببعض، ويعتدي بعضهم على بعض. وخاصةُ الناس متنافسون متدابرون لا يعرفون لما بينهم من التنافس والتدابر حدًا، ولا يعرفون لما يثيره التنافس والتدابر في نفوسهم من الآمال والأهواء ومن المطامع والمآرب غايةً ينتهون إليها»[1].

(1) طه حسين: **مع المتنبي**، ص 38.

والسبب الثاني لعداوة هذا الرجل هو كِبَرُ نفسه، إذ إنه يريد أن يعيش كما يريد بينما الدهر يريد منه أن ينحني له ويستجيب لطلباته، ولكنه يأبى. فهو لا يقنع بأن يتكبر على الناس الذين يراهم بأنهم تحت أخمصي قدمه، فهو يزدريهم ويحتقرهم، بل إنه يتكبر على الأمراء الذين يريدون أن يمدحهم ولكنه يرفض إلا أن يمدح من يريد مهما كان الإغراء وكانت العاقبة، ما عدا مرَّاتٍ قليلة، منها مدحه لأبي القاسم طاهر العلوي بسبب إصرار الأمير الحسن بن طغج عليه، مع أنه رفضَ ذلك وقال: «ما قصدتُ إلا الأمير ولا أمدح سواه»[1]، ومنها أيضًا مدحه لكافور الإخشيدي مع أنه رفض ذلك قبل أن يدخل مصر وقال: «لا أقصد العبد، وإن دخلت مصر فما قصدي إلا ابن سيده»[2].

وهذا التكبر من المتنبي على الأمراء جعله محلًا لسهامهم ولطعناتهم، ومن ذلك ما يروى أن «الصاحب بن عباد طمع في زيارة المتنبي إياه بأصفهان وإجرائه مجرى مقصوديه من رؤساء الزمان، وهو إذ ذاك شاب، والحال حويلة، والبحر دُجيلة، ولم يكن استوزر بعد، فكتب يلاطفه في استدعائه، ويضمن له مشاطرته جميع ماله، فلم

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص153.
(2) المصدر السابق، ص361.

يقم له المتنبي وزنًا، ولم يجبه عن كتابه، وقيل إن المتنبي قال لأصحابه: إن غُليمًا معطاء بالري يريد أن أزوره وأمدحه، ولا سبيل إلى ذلك. فصيره الصاحب غرضًا يرشقه بسهام الوقيعة، يتتبّع عليه سقطاته في شعره وهفواته، وينعى عليه سيئاته، وهو أعرف الناس بحسناته وأحفظهم وأكثرهم استعمالًا لها، وتمثلًا بها في محاضراته ومكاتباته»[1]. وكذلك تكبر على ابن كيغلغ الذي أراد من المتنبي أن يمدحه فهجاه بدل أن يمدحه، فأرسل وراءه الخيل والرجال ليقتله ولكنه فاتهم وذلك في رحلته من الرملة لأبي العشائر:

أَرسَلتَ تَسأَلُني المَديحَ سَفاهَةً
صَفراءُ أَضيَقُ مِنكَ ماذا أَزعُمُ
فَلَشَدَّ ما جاوَزتَ قَدرَكَ صاعِدًا
وَلَشَدَّ ما قَرُبَت عَلَيكَ الأَنجُمُ
وَأَرَغتَ ما لِأَبي العَشائِرِ خالِصًا
إِنَّ الثَناءَ لِمَن يُزارَ فَيُنعِمُ

يقول محمود شاكر ـ وقد اختصرنا كلامه ـ إن مصدر قصة أب المتنبي الذي وصف بأنه كان سقاءً هو عليٌّ بن المحسن التنوخي، عن أبيه المحسن التنوخي، الذي كان من أصحاب الوزير المهلبي، وكان المتنبي حين دخل

(1) يوسف البديعي: **الصبح المنبي**، ص145.

بغداد قد ترفع عن أن يمدح الوزير المهلبي، فأغرى المهلبي به الشعراء وغيرهم، فلا عجب أن يكون المحسن التنوخي من أعداء أبي الطيب لصلته القريبة بالوزير. ولشاكر أيضًا كلامٌ طويل في نقد متن الروايات لا يسعنا هنا إيراده[1]. ولكنه يقول: «وليس عجيبًا أن يكون التنوخي ممن يحمل لأبي الطيب في صدره شحناء لصلته المعروفة بأبناء عمومته، فتحمله هذه الشحناء على وصف الرجل بكل نقيصة، أو النيل منه بكل سبيل»[2]. وكذلك ما روي من شعرٍ في هذه المسألة، فهو «من مصنوعات العراق وتجارته التي كان المهلبي وزيرًا لها إذ ذاك كما نرجح، فكم اتجر صاحبنا المهلبي بالأكاذيب في أيام وزارته، كما روت التواريخ عنه وعن أصحابه»[3].

وبذلك نرى أن مسألة ضعف نسب المتنبي مصدرها هذه العداوات وهذا ما يذهب إليه شوقي ضيف بقوله: «وذكر بعض خصومه وهجَّائيه أن أباه كان سقَّاءً، وأضاف بعضهم أن اسمه (عبدان)، ولم يُعر ابن خلكان هذه الدعوى اهتمامًا، وهي دعوى ملفقة كيدًا للشاعر الفذ وحسدًا. وكل شيء في سيرة الشاعر يؤكد بطلانها، فقد ذكروا أن أباه ألحقه بكتَّاب أبناء الأشراف، ويبعد أن

(1) انظر محمود شاكر: **المتنبي**، ص143 وما بعدها.
(2) المصدر السابق، ص150.
(3) المصدر السابق، ص158.

ينتظم في سلك هؤلاء الأبناء وأبوه سقاء يحمل الماء لأهل الحي القاطن به»[1]. وقد أشار المتنبي إلى هذه الأكاذيب في شعره بقوله:

أبدو فيَسجُدُ مَنْ بالسّوءِ يذكُرُني
فَلا أُعاتِبُهُ صَفْحًا وإهْوَانَا
وهكَذا كُنتُ في أهْلي وفي وَطَني
إنّ النّفِيسَ غَريبٌ حَيثُمَا كَانَا
مُحَسَّدُ الفَضْلِ مكذوبٌ على أثَري
ألقَى الكَميَّ ويَلقاني إذا حَانَا

وقد كان هذا الكذب مختصًا بمسألة النسب بالذات في قوله:

أنا ابنُ مَن بعضُهُ يَفُوقُ أبَا الـ
ـباحِثِ والنَّجلُ بعضُ من نَجَلَهْ
وإنّما يَذْكُرُ الجُدودَ لَهُمْ
مَنْ نَفَرُوهُ وأنْفَدوا حِيَلَهْ
فَخْرًا لعَضْبٍ أرُوحُ مُشْتَمِلَهْ
وسَمْهَرِيٍّ أرُوحُ مُعْتَقِلَهْ
وليَفْخَرِ الفَخْرُ إذْ غدَوْتُ بهِ
مُرْتَدِيًا خَيْرَهُ ومُنْتَعِلَهْ

---

(1) شوقي ضيف: **عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربية ـ العراق ـ إيران)**، ط3 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص342.

أنــا الــذي بَــيّــنَ الإلــهُ بِــهِ الــ
ـأقْـدارَ والـمَـرْءُ حَـيْـثُـمـا جَـعَـلَـهْ

جَــوْهَــرَةٌ تَــفْـرَحُ الــشِّــرافُ بــهَــا
وغُـصّــةٌ لا تُـسِـيـغُـهـا الـسّـفِـلَـهْ

إنّ (الــكِــذابَ) الــذي أُكَــادُ بِــهِ
أهْــوَنُ عِــنْــدي مِــنَ الــذي نَــقَـلَــهْ

فَــلا مُــبَــالٍ ولا مُــداجٍ ولا
وانٍ ولا عــاجِــزٌ ولا تُــكَــلَــهْ

وهذا ما يؤكده طه حسين حين وقف عند هذه الأبيات، وقال: «ولكن شيئًا واحدًا يحتاج لأن نقف عنده لحظة هو هذا الكذاب الذي كان المتنبي يُكاد به عند أبي العشائر، والذي كان أهون عند المتنبي من ناقله، والذي لم يحفل به المتنبي فأعلن في حزم أنه لا يبالي ولا يداجي ولا يني ولا يعجز ولا يعتمد على أحد. ما عسى أن يكون هذا الكذاب؟ أتراه يمس نسب المتنبي من قريب أو بعيد؟ ليس في ذلك عندي من شك»[1].

الأمر الآخر الذي يجب علينا أن نعرفه هو أنه كانت بينه وبين العلويين في الكوفة عداوة، رغم أنه تربى بينهم، وقد أشار المتنبي إلى هذه العداوة في عدة مواضع مع

(1) طه حسين: **مع المتنبي**، ص23.

العلويين أو مع من يدعون العلوية كما يصفهم، فالمتنبي حينما خرج من الكوفة ودخل على الأمير الحسن بن طغج عَرَّض بهم فقال في قصيدته:

وَكَادَ سُروري لا يَفي بِنَدامَتي
عَلى تَركِهِ في عُمرِيَ المُتَقادِمِ

وَفارَقتُ شَرَّ الأَرضِ أَهلاً وَتُربَةً
بِها (عَلَوِيٌّ) جَدُّهُ غَيرُ هاشِمِ

بَلى اللهُ حُسّادَ الأَميرِ بِحِلمِهِ
وَأَجلَسَهُ مِنهُم مَكانَ العَمائِمِ

ويبدو أن هناك مشكلةً سياسية بين هذا الأمير أيضًا وبين أولئك الأدعياء الذين وصفهم بالحسَّاد والذين أرصدوا للمتنبي عبيدهم لكي يفتكوا به وهو خارج من الكوفة، ولكنه فاتهم، ويصف ذلك المتنبي في قصيدته التي يمدح بها طاهر العلوي:

أَتاني وَعيدُ الأَدعِياءِ وَأَنَّهُم
أَعَدّوا لِيَ السودانَ في كَفرِ عاقِبِ

وَلَو صَدَقوا في جَدِّهِم لَحَذِرتُهُم
فَهَل فِيَّ وَحدي قَولُهُم غَيرُ كاذِبِ

إِلَيَّ لَعَمري قَصدُ كُلِّ عَجيبَةٍ
كَأَنّي عَجيبٌ في عُيونِ العَجائِبِ

بِـــأَيِّ بِـــلادٍ لَـــم أَجُـــرَّ ذُؤابَـــتـــي
وَأَيُّ مَـكـانٍ لَـم تَـطَـأهُ رَكـائِـبـي

ويؤيد ذلك أنه مُنع من دخول الكوفة حين أراد رؤية جدته قبل وفاتها عام 335هـ، ولذلك يقول في قصيدته التي رثاها بها:

لـئن لـذَّ يـومُ (الـشـامـتـيـن) بـيـومـهـا
لـقـد ولـدت مـنـي لأنـفـهـم رغـمـا

ويقول فيها أيضًا واصفًا سبب خروجه من الكوفة من أنه كان يريد أن يعودَ محاربًا ليأخذَ (ثأرًا) من العدى:

هَـبـيـنـي أَخَـذتُ الـثَـأرَ فـيـكِ مِـنَ الـعِـدا
فَكَـيـفَ بِـأَخـذِ الـثَـأرِ فـيـكِ مِـنَ الـحُـمّـى

وَكُـنـتُ قُـبَـيـلَ الـمَـوتِ أَسـتَـعـظِـمُ الـنَـوى
فَقَد صارَتِ الصُغرى الَّتي كانَتِ العُظمى

فَـأَصـبَـحـتُ أَسـتَـسـقـي الـغَـمـامَ لِـقَـبـرِهـا
وَقَد كُنتُ أَستَسقي الوَغى وَالقَنا الصُمّا

طَـلَـبـتُ لَـهـا حَـظًّـا فَـفـاتَـت وَفـاتَـنـي
وَقَد رَضِيَت بي لَو رَضيتُ بِها قِسما

وقد ذهب الأستاذ محمود شاكر في كتابه (المتنبي) إلى القول بعلوية المتنبي، ولسنا نريد هنا مناقشة هذا الموضوع، فقد يكون المتنبي علويًا وقد لا يكون، فالعلوية

في النهاية فرضٌ من الأستاذ حَفَّهُ بالقرائن التي يراها مقنعة، ولكن ما يهمّنا هو أنه ربط بين مشكلة النسب ومشكلة العلويين، فجعل من الأولى سببًا للثانية، فالمتنبي كما يذكر التاريخ كان يكتم نسبه، والأستاذ يرى أن المتنبي أراد إظهار نسبه العلوي فحدثت المشاكل بينه وبينهم «فجمع جموعًا من المقاتلة تنصره على إظهار نسبته العلوية، فأُخذ وسُجن»[1]. ونحنُ نرى أن هذا الربط بين المشكلتين بحبل (العلوية) هو مجرد فرضٍ أيضًا، وقد يكون صحيحًا، ولكننا لا نملك الدليل القاطع على صحته، صحيح أن فرض الأستاذ يزيل الغموض المحاط به نسب المتنبي، ولكن الحقيقة قد تكون غير ذلك، فالمسألة تحتمل وجوهًا أخرى، ونحن هنا سنسوقُ فرضًا آخر، ولكنه في النهايةِ أيضًا يبقى مجرد فرضٍ مُحتمل قد تكون الحقيقة على خلافه، وسنقوم بحفه بالقرائن التي تؤكده لاحقًا. ذاك أننا محتاجون إليه لتكوين ملامح متوافقة لـ(أنا) المتنبي، مستندين إلى الصورة النصية كأساس مكون لذلك الفرض، ولو كنا نستطيع الإمساك بالحقيقة من خلال الصورة النصية أو من خلال التاريخ لما احتجنا إلى الفرض، ولكن هذه المساحة من حياة المتنبي تمثل منطقة فراغ لا يمكن سدها بأشياء قطعية، ولذلك

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص62.

فإنك حينما تقرأ ما كتب عن المتنبي ستجد فروضًا كثيرة مختلفة فرضها الباحثون لسد هذا الفراغ.

وبيان الفرض عندنا كالتالي: نحن نعلم أن المتنبي كانت له مطامحه السياسية ورغبته في التغيير السياسي، هذه المطامح التي كان يعبر عنها بـ(المعالي)، وقد أذلَّ نفسه لكافور بعد أن وعده بالإمارة إذا إنه كان رافضًا مدحه ومستحقرًا له وقد وصفه بالعبد قبل أن يدخل مصر، ولكن المتنبي رأى أن الغاية تبرر الوسيلة فتنازل عن عزته ليحقق مطامحه وخالف نفسه التي لم ترضَ له هذا الفعل الذي لا يليقُ به:

أُريكَ الرِضا لَو أَخفَتِ النَفسُ خافِيا
وَما أَنا عَن نَفسي وَلا عَنكَ راضِيا
تَظُنُّ اِبتِساماتي رَجاءً وَغِبطَةً
وَما أَنا إِلّا ضاحِكٌ مِن رَجائِيا

ولذلك فالمتنبي حينما فرَّ من مصر، انفجر الكبتُ النفسي الذي اختزنه مدة طويلة بشكل مزمجرٍ وعنيفٍ وعاصف، فهجا كافورًا هجاءً فاحشًا مقذعًا، واستمرَّ في هذا الهجاء فترة طويلة، وهو الأمر الذي لم يفعله مع أي شخصٍ في حياته، لا الذين خاصمهم ولا الذين كادوا له ولا الذين حاولوا قتله، لقد كان يكتفي في هجائهم بمقطوعة أو مقطوعتين أما كافور فقد حاز عدة قصائد

مخصصة له، وكأن المتنبي كان يكفّر عن ذنبه، ويحاول أن يمحو خطأه، ويسترضي نفسه التي غضبت عليه.

وقارئ التاريخ يعلم أن المتنبي عاش في عصرٍ ضعفت فيه الخلافة العباسية، واستولى على الإمارات الأعاجم، ولعبت الخدم والإماء برقاب العرب والأحرار، وكان حال المسلمين مترديًا، وكان المتنبي رافضًا هذا الوضع وراغبًا في تغييره:

أَغايَةُ الدينِ أَن تُحفوا شَوارِبَكُم
يا أُمَّةً ضَحِكَت مِن جَهلِها الأُمَمُ
ساداتُ كُلِّ أُناسٍ مِن نُفوسِهِم
وَسادَةُ المُسلِمينَ الأَعبُدُ القَزَمُ
لا شَيءَ أَقبَحُ مِن فَحلٍ لَهُ ذَكَرٌ
تَقودُهُ أَمَةٌ لَيسَت لَها رَحِمُ

فحال العرب لا يصلحه إلا أمير عربي:

وَإِنَّما الناسُ بِالمُلوكِ وَما
تُفلِحُ عُربٌ مُلوكُها عَجَمُ
بِكُلِّ أَرضٍ وَطِئتُها أُمَمٌ
تُرعى لِعَبدٍ كَأَنَّها غَنَمُ

لا أَدَبٌ عِندَهُم وَلا حَسَبٌ
وَلا عُهودٌ لَهُم وَلا ذِمَمُ

وأما هذه الحال فهي غير مرضيةٍ تمامًا:

صحِبتُ ملوكَ الأرضِ مغتبِطًا بهم
وفارقتُهم ملآنَ من شنفٍ صدرا
ولمّا رأيتُ العبدَ للحُرِّ مالِكًا
أبيتُ إباء الحُرِّ مسترزقًا حُرّا

وهو يهجو هؤلاء الملوك الذين مرّغوا جباه العرب، وكانوا لعبةً في يد غيرهم يلعبون بهم كيف شاءوا:

أَرانِبُ غَيرَ أَنَّهُمُ مُلوكٌ
مُفَتَّحَةٌ عُيونُهُمُ نِيامُ
بِأَجسامٍ يَحَرُّ القَتلُ فيها
وَما أَقرانُها إلاّ الطَعامُ

ولذلك فإن المتنبي حين وجد هذا الهم موجودًا أيضًا عند سيف الدولة انفتح له قلبه وأحبه وقويت العلاقة بينهما، فقد كان بنو حمدان «يريدون إنقاذ العرب والإسلام من الفتن الباغية التي فعلت أفاعيلها لعهدهم في تضييع السلطان العربي، وانتقال الشوكة والعزّة إلى الحكم العجمي الشعوبي الفاسد الطوية (. . .) وكان سيف الدولة خاصة من بني حمدان أكثرهم دهاءً وأوسعهم حيلة، وأشدّهم حبًا للعرب ودينهم، وأكثرهم سعيًا في رد الحكومة والسلطان إلى العرب»[1].

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص302.

ونحن نرى أن هذا الطموح السياسي كان موجودًا عند المتنبي من شبابه، وقد كان يريد تغيير الوضع السياسي في الكوفة، وتكَوُّن هذا الطموح راجع إلى علة اجتماعية سياسية، إذ كان الوضع في الكوفة هو نفسه وضع الأمة العربية. يقول طه حسين واصفًا حالة الأمة آنذاك: «وما أظن أنك محتاج إلى أن أذكر لك فساد أمر الخلافة في ذلك العصر، فكل كتب التاريخ وكل كتب الأدب تصور لك ما كان من انهيار سلطان الخلفاء وانحلال أمرهم، وخضوعهم المطلق لعبث الجند، وقادة الجند، ولسلطان الخدم والنساء (. . .) وفساد هذه السياسة الإسلامية قد استتبع من غير شك فساد في الاقتصاد الإسلامي. فما دام السلطان المركزي مضطربًا عاجزًا، كثير التقلب، فشؤون المال في الدولة مضطربة مختلطة كثيرة الارتباك (. . .) ونشأ عن انتشار الثقافة وتغلغل العلم في جميع الطبقات أن كل متعلم مثقف طمح إلى حال خير من حاله التي هو فيها، وفتحت الثقافة للمثقفين أبواب الحيل، ومدت لهم أسباب النجح، ومهدت لهم سبل الفوز. فأما الأغنياء وأصحاب الصولة فقد طمعوا وجهدوا في أن يتزيدوا من الغنى والصولة، وظفروا من ذلك بالشيء الكثير. وأما أوساط الناس فقد طمعوا في السيادة، وسموا إلى المكانات العليا، وبلغوا منها كثيرًا مما أرادوا (. . .) وإذا كنا قد لاحظنا ما

لاحظناه من فساد السياسة الإسلامية في ذلك الوقت وغليانها كما يغلي المرجل، ثم انفجارها آخر الأمر وانتهائها إلى ما انتهت إليه من الكوارث والأحداث، فالثورة البابكية أو الخرمية في القرن الثالث، وثورة الزنج أواسط هذا القرن، وثورة القرامطة في آخره وفي أثناء القرن الرابع، لم تكن إلا نتائج طبيعية لتفاعل هذه العناصر التي أشرنا إليها في كثير من الإيجاز»[1]. وعليهِ فتفكير المتنبي في الثورة أمرٌ طبيعيٌّ جدًا.

ولا يبعد أن تكون قضية نسب المتنبي قضيةً سياسية، كأن يكون لأب المتنبي أو أحد أفراد أسرته دورٌ سياسي فاغتيل من قبل العلويين الذين حاولوا اغتيال المتنبي فيما بعد، أو أن للمتنبي ثأرًا عند أحد كبار العلوية أو حقًا مسلوبًا كما يشير قوله:

سَأَطلُبُ (حَقّي) بِالقَنا وَمَشايِخٍ
كَأَنَّهُمُ مِن طولِ ما اِلتَثَموا مُردُ

والأستاذ محمود شاكر يؤيد كلامنا السابق في أن مطامح التغيير السياسي كانت لدى المتنبي منذ شبابه، ولكنه يقرن ذلك دائمًا بأمر (العلوية)، من ذلك قوله عن المتنبي: «ومع أنه دخل بغداد وهو شاعر طموح يريد أن

(1) انظر طه حسين: **مع المتنبي**، ص32 ـ 35.

يتألق، فإن عظمتها وفتنتها لم تأخذ بلبه، ولم يفكر ساعةً في المقام بها يزاحم شعراءها الكبار الذين حازوا مجدهم ببغداد، وفارقها إلى الشام، لا علويًا يطالب بإظهار نسبه فحسب، بل فتىً عربيًا ثائرًا منكرًا للذي رآه في بغداد من استيلاء الأعاجم على سلطان الخليفة العربي وتخونهم له حتى تركوه بلا سلطان، وكأنه بعدئذٍ جعل إظهار علويته وسيلة يتذرع بها لجمع الجموع، ويشارك في هذا الصراع على السلطان»[1]. ويقول في موضع آخر عن المتنبي أنه «كانت همومه تتنازعه بين علويته التي يكتمها مرغمًا والتي كانت تؤهله لو أطاق أن يدفع عن دولة العرب سلطان الأعاجم وبين آماله في أن يجد عربيًا ذا سلطانٍ وشوكةٍ وطموحٍ يحقق له ولأمته ما لا يطيقه هو من القضاء على سلطانِ الأعاجم. فلما لقي سيف الدولة، ونزل من نفسه المنزلة التي نعرفها، وأقام معه عشر سنوات من سنة 336 إلى سنة 346، اندمج الأمران فصارا همًا واحدًا وأملًا واحدًا، وأصبح أبو الطيب شخصية سياسية ذات آمالٍ كبيرةٍ تحركه»[2].

ومن هنا يتضح سبب عداوته مع العلويين، فعادةً في ظل الفساد السياسي، فإن هناك من يستفيد من هذا

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص66.

(2) المصدر السابق، ص67+68.

الوضع، قد يكون المستفيد هم حاشية الأمير العلوي ابن علي الهاشمي الذي قبض على المتنبي في قرية كوتكين، ولعلهم يكونون الطبقة الأرستقراطية من العلويين، الذي كان المتنبي سيفسد عليهم مصالحهم بتغييراته السياسية، ولذلك فقد حاولوا قتله كما ذكرنا.

ولعل هذا أيضًا هو سبب لقب (المتنبي) فليس هناك طريقة لتحطيم عدوٍ سياسي وتنفير العامة منه أنجح من وسمه بميسم الخارجين عن الدين، والتاريخ السياسي مليء بمثل هذا، خصوصًا في زمن تكثر فيه المؤامرات والدسائس كزمن المتنبي، وهذا ما حدث، فكانت نهاية ثورة المتنبي الفشل ومصيره إلى السجن. ولا نريد الوقوف على أحاديث النبوة فقد كفانا الأستاذ محمود شاكر ذلك إذ فنَّدها سندًا ومتنًا بالتفصيل المُسهب في كتابه[1]، كما رفضها طه حسين أيضًا، إذ قال: «أنا لا أتردد في رفض ما يروى من أنه ادعى النبوة وأحدث المعجزات أو زعم إحداثها، وضلل فريقًا من خاصة الناس وعامتهم، فبايعوه واتبعوه، كما لا أتردد في رفض هذا السخف الذي ينبئنا بأن المتنبي زعم أن قرآنًا أنزل عليه، وبأن بعض الناس قد حفظ هذا القرآن. فقد قيل مثل هذا عن أبي العلاء، وروي بعض قرآنه الموهوم. وما ينبغي أن نجهل أن الرأي

(1) انظر محمود شاكر: **المتنبي**، ص199 وما بعدها.

العام في أوساط الشام وفي حمص خاصة كان خصمًا لأبي الطيب حين سجن، وأن أبا الطيب كان لا يكاد يستقر في مكان، حتى يثير حول نفسه الحسد والبغض وألوان الخصومات»[1]. وكذلك شوقي ضيف في تعليقه على تشبيه المتنبي نفسه بالنبي صالح والمسيح، إذ قال: «وكان تشبيهه لنفسه في القصيدة بالمسيح وبالنبي صالح سببًا في أن يتهمه بعض معاصريه بادعاء النبوة، وبالغوا فزعموا أنه ادعى لنفسه قرآنًا ذكروا بعض فِقَرٍ منه، وكل ذلك غير صحيح، فقد كانت ثورته سياسية قومية لا دينية ولا قرمطية كما توهم بعض الباحثين (. . .) ويترك قرية نخلة إلى بادية اللاذقية ويتبعه كثيرون لأواخر سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، ويقود ثورة ضارية، وكان لا يزال في العشرين من عمره. ويقضي لؤلؤ والي حمص من قبل الإخشيد على ثورته ويزج به في غياهب السجن»[2].

تبقَّى لدينا من عناصر المفارقة بين الصورة التاريخية والصورة النصية عنصران، هما: البخل وحب المال وأيضًا الخوف من الموت، حيث كانت الصورة النصية لـ(أنا) المتنبي في تضاد مع الصورة التاريخية. وليس بغريب بعد ما عرضنا من العداوات التي أحاطت بالمتنبي والفتن

(1) طه حسين: **مع المتنبي**، ص98.

(2) شوقي ضيف: **عصر الدول والإمارات**، ص344.

والمزالق أن تكون مثل هذه الأحاديث التي تتهم المتنبي بالبخل والجبن من تلفيق الرواة، غير أننا لا نعتمد على هذا في إبطالها، إن ما نتكئ عليه هو بنية الصورة النصية لـ(أنا) المتنبي النفسية، حيث أن عناصر هذه الصورة متوافقة بعضها مع بعض ويعضد بعضها بعضًا ولا يمكن إدخال عنصري البخل والجبن داخلها، فالشخصية التي تهدد الملوك وتقوم بالثورات وتدخل الحروب وهي تعلم أن مصير هذا الدرب هو الموت ولا تبالي به فلا يمكن أن تكون جبانة، والشخصية التي تطمح إلى المعالي وإلى الأهداف الكبرى وإلى التغيير السياسي وإلى عزة الدولة العربية لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه هدفها هو المال. وللمتنبي نص لطيف ينقله المؤرخون إذ يقول: «إني مُلقًّىً من هؤلاء الملوك، أقصد الواحد بعد الواحد، وأملكهم شيئًا يبقى بقاء النيرين، ويعطونني عرضًا فانيًا، ولي ضجراتٌ واختيارات فيعوقونني عن (مرادي)، فأحتاج لمفارقتهم على أقبح الوجوه»[1]، فالمتنبي يصرح بأن له (مرادًا) غير المال، وأن المال الذي يُعطاه ما هو إلا عرض فانٍ لا قيمة له، وهذا ما يتوافق مع معطيات الصورة النصية التي استنبطناها.

وبهذا فمتى ما سلمنا بصحة إحدى الخصلتين:

---

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص381.

البخل أو الجبن، فإننا نهدم الصورة النصية برمتها، وننسفها نسفًا من الداخل، فيجب أن نرفضهما لكي تكون الصورة النصية متناسقة داخليًا ومتوافقة العناصر. هذه الصورة التي كما قلنا ليست هي الواقع وإن كانت على علاقة به، ولكنها غير متطابقة معه، فلا يمكن فهم قول المتنبي عن نفسه بأنه خير من تسعى به قدم على أن المتنبي في الحقيقة كان أفضل شخصٍ في الكون، أو أنه حين يصف قومه بأنهم فخر من نطق الضاد بأنهم في الحقيقة أفضل من نطق الضاد وهم بنو هاشم حسب رأي الأستاذ محمود شاكر. بل يجب أن نكون حذرين قليلًا في تعاملنا مع النصوص الشعرية.

وبناءً على الفرض السابق يمكننا إعادة صياغة حياة المتنبي عبر ثلاث مراحل، كما يلي:

1 ـ مرحلة الثورة

وهي المرحلة الأولى من حياة أبي الطيب التي تمتد من ولادته حتى سجنه. فالمتنبي عاشَ يتيمًا في طفولته، ربته جدته التي أنشأته على أخذ ثأرٍ ما، مما يشير إلى أن قضية نسب المتنبي لها علاقة بالسياسة، لأن هذا الثأر كان يتطلب تغيير الوضع سياسيًا بثورة عسكرية. وبما أن الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية كانت تهيىء المتنبي لكي يكون ذلك الثائر القائد الذي سيغير

الأوضاع، فإن المتنبي لم يحِدْ عما هُيّيء له، وقام بتجميع القوة العسكرية لثورته التي فشلت وألقي القبض عليه، واتهم بسبب ذلك بادعائه النبوة.

والملاحظ لشعر المتنبي أن فكرة الثورة الجماعية كانت موجودة في ذهنه في قصائده الأولى، منها قوله الذي يهدد فيه ملوك (العرب) و (العجم):

لَقَد تَصَبَّرتُ حَتّى لاتَ مُصطَبَرٍ
فَالآنَ أُقحِمُ حَتّى لاتَ مُقتَحَمِ

لَأَترُكَنَّ وُجوهَ الخَيلِ ساهِمَةً
وَالحَربُ أَقوَمُ مِن ساقٍ عَلى قَدَمِ

وَالطَعنُ يُحرِقُها وَالزَجرُ يُقلِقُها
حَتّى كَأَنَّ بِها ضَربًا مِنَ اللَمَمِ

قَد كَلَّمَتها العَوالي فَهيَ كالِحَةٌ
كَأَنَّما الصابُ مَعصوبٌ عَلى اللُجُمِ

بِكُلِّ مُنصَلِتٍ ما زالَ مُنتَظِري
حَتّى أَدَلتُ لَهُ مِن دَولَةِ الخَدَمِ

شَيخٍ يَرى الصَلَواتِ الخَمسَ نافِلَةً
وَيَستَحِلُّ دَمَ الحُجّاجِ في الحَرَمِ

ميعادُ كُلِّ رَقيقِ الشَفرَتَينِ غَدًا
وَمَن عَصى مِن مُلوكِ العُربِ وَالعَجَمِ

فَإِن أَجابوا فَما قَصدي بِها لَهُمُ
وَإِن تَوَلَّوا فَما أَرضى لَها بِهِمِ

وقوله:

أَذاقَني زَمَني بَلوى شَرِقتُ بِها
لَو ذاقَها لَبَكى ما عاشَ وَانتَحَبا

وَإِن عَمَرتُ جَعَلتُ الحَربَ والِدَةً
وَالسَمهَرِيَّ أَخًا وَالمَشرَفِيَّ أَبا

بِكُلِّ أَشعَثَ يَلقى المَوتَ مُبتَسِمًا
حَتّى كَأَنَّ لَهُ في قَتلِهِ أَرَبا

وقوله:

سَأَطلُبُ حَقّي بِالقَنا وَمَشايِخٍ
كَأَنَّهُمُ مِن طولِ ما اِلتَثَموا مُردُ

ثِقالٍ إِذا لاقَوا خِفافٍ إِذا دُعوا
كَثيرٍ إِذا شَدّوا قَليلٍ إِذا عُدّوا

وَطَعنٍ كَأَنَّ الطَعنَ لا طَعنَ عِندَهُ
وَضَربٍ كَأَنَّ النارَ مِن حَرِّهِ بَردُ

إِذا شِئتُ حَفَّت بي عَلى كُلِّ سابِحٍ
رِجالٌ كَأَنَّ المَوتَ في فَمِها شَهدُ

فواضح من هذه الأبيات أنه يتكلم عن جماعة معه في ثورته، ولكنك لو فتشت نصوصه في الفترات اللاحقة

لهذه المرحلة فإنك لن تجد أثرًا لهذه الجماعة، ستجده يتكلم عن وحدته، وعن سعيه لتحقيق مطالبه مفردًا:

أهُـمّ بـشَـيْءٍ واللّـيَالـي كـأنّـهَـا
تُـطـارِدُنـي عَـنْ كَـوْنِـهِ وَأُطـارِدُ

(وَحـيـدٌ) مِـنَ الـخُـلّانِ فـي كـلّ بَـلْـدَةٍ
إذا عَـظُـمَ الـمَـطـلُـوبُ قَـلّ الـمُـسـاعِـدُ

وبهذا تنتهي هذه المرحلة بخيبة كبيرة للمتنبي الذي فشل في تحويل المُلك الأعجمي إلى ملكٍ عربي، وأصابته الحرقات وهو يرى العجم متسلطين على الحكم.

2 ـ مرحلة البحث عن المثال

وهي المرحلة الثانية من حياة أبي الطيب، فبعد أن فشل في تحقيق حلمه بتغيير العالم والحصول على الملك بنفسه، قام بتغيير استراتيجيته للوصول إلى ذلك الحلم، وذلك عبر البحث عن شخصٍ يحقّقه بدلًا منه، من الممكن أن نسميه (المثال) القائم مقام الذات معوضًا عن قصورها في نيل ما تريده.

وأصبح المتنبي يتلفت يمنة ويسرة «فرأى أبا الحسين بدر بن عمار بن إسماعيل الأسدي (. . .). كان أبو الحسين، فيما نظن، عربيًا ماضيًا كالسيف، حلو الشمائل سمحًا، قريب المذهب من أبي الطيب في بَغضاء العجم، لما أنزلوه من التفرقة والتمزيق، وعرف أبو الطيب بعض

أخباره، فقصده فرحًا، كأنما وجد فيه ما أراد من الفكرة والسطوة والسلطان والقوة والرجولة الفذة (...). وكانت أول قصيدة مدحه بها تدل على ما أدرك أبا الطيب من الفرح والنشوة وانتظار الفرج على يديه»[1]:

(أَحُلمًا) نَرى أَم زَمانًا جَديدا
أَمِ الخَلقُ في شَخصِ حَيٍّ أُعيدا

تَجَلّى لَنا فَأَضَأنا بِهِ
كَأَنّا (نُجومٌ) لَقينا (سُعودا)

وتمرُّ الأيام ونفس أبي الطيب هادئة لأنها وجدت الآخر الذي يعوضها عن عجزها في تحقيق الحلم الكبير، ولكنَّ الدنيا لا تلبث مبتسمة حتى تغدر به، متقلبة به من حال إلى حال. وشيئًا فشيئًا بدأت مكايد الحاشية تفعل فعلها في العلاقة بين المتنبي وبدر بن عمار، وبدأ أثرها يظهر في قصائد المتنبي:

وَإنهَ المُشيرَ عَلَيكَ فيَّ بِضَلَّةٍ
فَالحَرُّ مُمتَحِنٌ بِأَولادِ الزِنا

وَمَكايِدُ السُفَهاءِ واقِعَةٌ بِهِم
وَعَداوَةُ الشُعَراءِ بِئسَ المُقتَنى

غَضَبُ الحَسودِ إِذا لَقيتُكَ راضِيًا
رُزءٌ أَخَفُّ عَلَيَّ مِن أَن يوزَنا

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص259.

«لقد غرَّب المتنبي فعله إلى الآخر عندما وضع نفسه رهينًا لديه، أملًا في تحقق الفعل من خلال الآخر، فلمَّا كان الإخفاق حمَّل إخفاقه للزمان بما يحتويه الزمان من دلالات، فهو المصد العظيم لكل المطامح»[1] وهو الفارس الذي يمنع المتنبي من تحقيق حلمه. ولذلك انتفض المتنبي رافضًا الاستمرار في الخضوع للمهانة، مما أيقظ الثائر في داخله، لينقلب على بدر ويتركه إلى الأبد، مؤتزرًا قوله:

لا افتخارٌ إلاّ لِمَن لا يُضامُ
مُدرِكٍ أَو مُحارِبٍ لا يَنامُ
لَيسَ عَزمًا ما مَرَّضَ المَرءُ فيهِ
لَيسَ هَمًّا ما عاقَ عَنهُ الظَلامُ
وَاحتِمالُ الأَذى وَرُؤيَةُ جانيـ
ـهِ غِذاءٌ تَضوى بِهِ الأَجسامُ
ذَلَّ مَن يَغبِطُ الذَليلَ بِعَيشٍ
رُبَّ عَيشٍ أَخَفُّ مِنهُ الحِمامُ
مَن يَهُن يَسهُلِ الهَوانُ عَلَيهِ
ما لِجُرحٍ بِمَيِّتٍ إيلامُ
ضاقَ ذَرعًا بِأَن أَضيقَ بِهِ ذَر
عًا زَماني وَاستَكرَمَتني الكِرامُ

---

(1) صالح زامل: **تحول المثال**، ص115.

أَقَــــرارًا أَلَـــــذُّ فَـــــوقَ شَـــــرارٍ
وَمَــرامًــا أَبــغــي وَظُــلــمــي يُــرامُ

دونَ أَن يَــشــرَقُ الــحِــجــازُ وَنَــجــدٌ
وَالــعِــراقــانِ بِــالــقَــنــا وَالــشَــآمُ

«فهذه أبيات قد اجتمعت فيها نفس أبي الطيب كلها، بحكمتها وتجربتها وعلومها وقوتها ورجولتها وثورتها وانتقاضها وزلازلها، وبآمالها وأحقادها ووعيدها وإنذارها، وبصدقها وعواطفها المتسعِّرة التي يأكل بعضها بعضًا»[1]. ليعود المتنبي إلى حالة البحث، والضياع، والفراغ، والانتقال من ممدوح إلى ممدوح. وحينما أراد العودة إلى جدته مُنعَ من ذلك، فتوفّيت جدته بعد أن استلمت كتابًا منه، وكأن الدهر أيضًا كان لا يريد أن يعود أبو الطيب إلى جدته، لا يريده أن يعود إلى المرحلة الأولى، يريده أن يواصل البحث، ويواصل السفر في هذا الكون وحيدًا لا ناصر له، ولا فاهم لأهدافه:

يَـقـولـونَ لـي مـا أَنـتَ فـي كُـلِّ بَـلـدَةٍ
وَما تَبتَغي ما أَبتَغي جَلَّ أَن يُسمى

حتى اتصل بأبي العشائر الحمداني، الذي أحبه، وكادت الوشايات أن تلعب دورها مرة أخرى، ولكن أذن

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص275.

أبي العشائر كانت صماء، «فانصرفوا برغمهم. ونال أبو الطيب الكرامة والعزة في جوار أبي العشائر، وهدأ واستقر قراره، واطمأن قلبه، منتظرًا مقدم سيف الدولة إلى أنطاكية (...) وفي هذه الفترة من الطمأنينة والسكينة والكرامة لدى أبي العشائر، استجمَّ الرجل لقوته، وادخر لسيف الدولة ذخائر قلبه وكرائم فؤاده»[1]:

وَعِنْدي لَكَ الشُّرُدُ السائِراتُ
لا يَخْتَصِصنَ مِنَ الأَرْضِ دارا

قَوافٍ إِذا سِرنَ عَن مِقوَلي
وَثَبنَ الجِبالَ وَخُضنَ البِحارا

وَلي فيكَ ما لَم يَقُل قائِلٌ
وَما لَم يَسِر قَمَرٌ حَيثُ سارا

فَلَو خُلِقَ الناسُ مِن دَهرِهِم
لَكانوا الظَلامَ وَكُنتَ النَهارا

سَما بِكَ هَمِّيَ فَوقَ الهُمومِ
فَلَستُ أَعُدُّ يَسارًا يَسارا

وبهذا فقد وجد المتنبي مثاله الذي يبحث عنه مرة أخرى، فقد كان سيف الدولة أشد بني حمدان «حبًا للعرب ودينهم، وأكثرهم سعيًا في رد الحكومة والسلطان

(1) المصدر السابق، ص300.

للعرب ودينهم، وأعظمهم همةً في مساعي المجد لنفسه ولقومه. (. . .) وكان مبغضًا للأعاجم ولسانهم»[1]. ولهذا فإننا نجد في شعر المتنبي في هذا الطور تخفيفًا من «حدة الـ(أنا) التي تعبر عن وحدة الشاعر ويغادرها كما لاحظنا وهو يقهر الاغتراب عندما يتلاشى مع مثاله في ذوبان لم نعهده في رحلته السابقة وقد عللناه في أن المثال خرج من إسار الذات إلى الآخر (سيف الدولة)، والآخر مدجج بقوة لا يملكها المتنبي لذا يرى المتنبي الفعل الذي ظل يحلم به متحققًا»[2].

ولسنا بحاجة للوقوف على قدر تعلق المتنبي بسيف الدولة الذي بُسط فيه القول في كثير من الكتب، تعلقًا استمر حتى بعد فراقهما، وما كان هذا التعلق إلا نتيجة التوحد بالمثال، واشتعال نار المحبة التي أذابتهما معًا، ما جعل المتنبي يتحمل كل أذى في سبيل تلك العلاقة الفريدة التي كانت تسد الخلل الموجود في نفس المتنبي وتحقق حلمه الذي أنهك حياته في تحصيله دون جدوى، ولا نجد أبياتًا تصف شدة ذلك التعلق أحسن من قوله في أول قصيدة مدح بها كافورًا بعد أن فارق سيف الدولة:

(1) المصدر السابق، ص302.

(2) صالح زامل: **تحول المثال**، ص136.

كَفى بِكَ داءً أَن تَرى المَوتَ شافِيا
وَحَسبُ المَنايا أَن يَكُنَّ أَمانِيا

تَمَنَّيتَها لَمّا تَمَنَّيتَ أَن تَرى
صَديقًا فَأَعيا أَو عَدُوًّا مُداجِيا

حَبَبتُكَ قَلبي قَبلَ حُبِّكَ مَن نَأى
وَقَد كانَ غَدّارًا فَكُن أَنتَ وافِيا

وَأَعلَمُ أَنَّ البَينَ يُشكيكَ بَعدَهُ
فَلَستَ فُؤادي إِن رَأَيتُكَ شاكِيا

فَإِنَّ دُموعَ العَينِ غُدرٌ بِرَبِّها
إِذا كُنَّ إِثرَ الغادِرينَ جَوارِيا

أَقِلَّ اِشتِياقًا أَيُّها القَلبُ رُبَّما
رَأَيتُكَ تُصفي الوُدَّ مَن لَيسَ جازِيا

إن قلب المتنبي يتقطع حسرةً على تلك العلاقة، على ذلك الحلم الذي تبدد، بعد أن بدد في كنفه عشر سنين من عمره، عشر سنين وهو يعصر قلبه في تلك القصائد، عشر سنين وهو يشحذ ذهنه في تلك القصائد التي لا يوجد لها نظير ولا شبيه في صدقها وعنفوانها وشبابها وطموحها وقوتها وصنعتها وعاطفتها وحكمتها، عشر سنين، ولكنها الدنيا التي لا تدوم على حال. فقد أطلَّت قرون المكايد من جديد لتأخذ الحياة دورتها في الغروب كما أخذته في الشروق، وشيئًا فشيئًا بدأ الحسّاد

يؤثِّرون في سيف الدولة، وينخرون قلبه، والمتنبي يستنجد ويصرخ، خائفًا على حلمه، خائفًا على حبه، خائفًا على أن يفقد المثال الذي لا نظير له في البلاد العربية، خائفًا أن يعود إلى المجهول من جديد فلا يدري أين يذهب وإلى من يتجه، فليس بعد سيف الدولة إلا العدم والفراغ المخيف. ولكن سيف الدولة لم يكن يسمعه:

قَد زُرتُهُ وَسُيوفُ الهِندِ مُغمَدَةٌ
وَقَد نَظَرتُ إِلَيهِ وَالسُيوفُ دَمُ

فَكانَ أَحسَنَ خَلقِ اللَهِ كُلِّهِم
وَكانَ أَحسَنَ ما في الأَحسَنِ الشِيَمُ

يا أَعدَلَ الناسِ إلاّ في مُعامَلَتي
فيكَ الخِصامُ وَأَنتَ الخَصمُ وَالحَكَمُ

أُعيذُها نَظَراتٍ مِنكَ صادِقَةً
أَن تَحسَبَ الشَحمَ فيمَن شَحمُهُ وَرَمُ

وَما اِنتِفاعُ أَخي الدُنيا بِناظِرِهِ
إِذا اِستَوَت عِندَهُ الأَنوارُ وَالظُلَمُ

يا مَن يَعِزُّ عَلَينا أَن نُفارِقَهُم
وِجدانُنا كُل شَيءٍ بَعدَكُم عَدَمُ

3 ـ مرحلة طلب الملك

لقد أدى السجن كصدمة قاسية لتحويل مسار المتنبي في تحقيق حلمه من الثورة العسكرية إلى البحث عن المثال، ويأتي الآن فراقه مع سيف الدولة كصدمة أقسى تفتت الوعي وتشق القلب وتجرح الروح، لتغير مسار تحقيق الحلم إلى طريق ثالث.

فبعد فراقه مع سيف الدولة، وابتداء رحلة المتيه التي لا يدري المتنبي إلى أين ستأخذه، أتى وعد كافور له بالملك في مقابل المدح، إنها صفقة أحكم كافور صياغتها بذكائه ودهائه، فلم يكن ليجلب المتنبي إلا هذا، لقد عرف كافور كيف يلوي ذراع المتنبي، كيف يضع إصبعه على جرح أبي الطيب، كيف يجعل من هذا العربي المتغطرس يمدحه. وفعلًا وقع المتنبي في الفخ، فبعد أن انسدت جميع الطرق على المتنبي، فلا هو يستطيع بعد أن شاب القيام بثورة عسكرية، وخصوصًا وقد توسعت طموحاته السياسية مع سيف الدولة ولم تعد مقتصرة على الكوفة كما كانت في شبابه، ولا هو يستطيع أن يجد مثل سيف الدولة الذي كان فريدًا من نوعه، وقد تغنّى المتنبي بفرادته في أبياتٍ كثيرة من السيفيات. هنا أتى وعد كافور بالملك وأصاب المقتل، فلوى المتنبي عنان فرسه، واتجه إلى مصر يمدح من يُكِن له الاحتقار والاستصغار، وباع عزّته وكرامته وشعره لكي يحقق حلمه.

«ولم يكن أبو الطيب يؤمل من كافور ماله أو عطاياه أو هداياه، فقد كان غنيًا بما أعطاه سيف الدولة، (. . .) بل كان يريد أن يلي بعض بلاد الصعيد، أو صيداء كما ذكروا، وذلك ليحقق ما استطاع آماله السياسية التي تترامى إلى غاياتها التي قدمناها قبلُ»[1]. ولذلك تجد المتنبي يصرح ويلمح في قصائده لكافور، فمن تصريحه قوله:

أَبا المِسكِ ذا الوَجهُ الَّذي كُنتُ تائِقًا
فَيَرجِعَ (مَلكًا لِلعِراقَينِ والِيا)

وَغَيرُ كَثيرٍ أَن يَزورَكَ راجِلٌ
إِلَيهِ وَذا الوَقتُ الَّذي كُنتُ راجِيا

وقوله:

قالوا هَجَرتَ إِلَيهِ الغَيثَ قُلتُ لَهُم
إِلى غُيوثِ يَدَيهِ وَالشَآبيبِ

إِلى الَّذي تَهَبُ (الدَولاتِ) راحَتُهُ
وَلا يَمُنُّ عَلى آثارِ مَوهوبِ

وقوله:

أَبا المِسكِ هَل في الكَأسِ فَضلٌ أَنالُهُ
فَجودُكَ يَكسوني وَشُغلُكَ يَسلُبُ

---

(1) محمود شاكر: **المتنبي**، ص363.

إذا لَم تَنُط بي (ضَيعَةً أَو وِلايَةً)
فَإِنّي أُغَنّي مُنذُ حينٍ وَتَشرَبُ

ومن تلميحه قوله، يصف رجاءه في تحقيق حلمه، وإحساسه بعمره الذي انقضى وما تبقى له من وقت قصير:

أَبا المِسكِ أَرجو مِنكَ نَصرًا عَلى العِدا
وَآمُلُ عِزًّا يَخضِبُ البيضَ بِالدَمِ

وَيَومًا يَغيظُ الحاسِدينَ وَحالَةً
أُقيمُ الشَقا فيها مَقامَ التَنَعُّمِ

وَلَو كُنتُ أَدري كَم حَياتي قَسَمتُها
وَصَيَّرتُ ثُلثَيها اِنتِظارَكَ فَاِعلَمِ

وَلَكِنَّ ما يَمضي مِنَ العُمرِ فائِتٌ
فَجُد لي بِحَظِّ البادِرِ المُتَغَنِّمِ

وقوله واصفًا إصراره على حلمه وإصرار دهره على عدم تحقيقه:

لَنا عِندَ هَذا الدَهرِ حَقٌّ يَلُطُّهُ
وَقَد قَلَّ إِعتابٌ وَطالَ عِتابُ

وَقَد تُحدِثُ الأَيّامُ عِندَكَ شيمَةً
وَتَنعَمِرُ الأَوقاتُ وَهيَ يَبابُ

وَهَل نافِعي أَن تُرفَعَ الحُجبُ بَينَنا
وَدونَ الَّذي أَمَّلتُ مِنكَ حِجابُ

وَفي النَفسِ حاجاتٌ وَفيكَ فَطانَةٌ
سُكوتي بَيانٌ عِندَها وَخِطابُ

وَما كُنتُ لَولا أَنتَ إِلاّ مُهاجِرًا
لَهُ كُلَّ يَومٍ بَلدَةٌ وَصِحابُ

وَلَكِنَّكَ الدُنيا إِلَيَّ حَبيبَةً
فَما عَنكَ لي إِلاّ إِلَيكَ ذَهابُ

وهكذا جلس المتنبي ينتظر وينتظر ولا شيء إلا السراب، ليهرب بعدها من مصر بخيبته في يوم العيد بعد أن اكتشف الخديعة، واكتشف أنه عاد من جديد إلى نقطة الصفر وأن كل مرحلة من مراحله الثلاث كما كانت ترفعه في سماء الوهم اللذيذ في بدايتها، تعود وتصفعه على الأرض صفعةً هي في كل مرة أقوى من التي قبلها. ففي المرة الأولى كانت النتيجة السجن، وفي المرة الثانية كانت النتيجة انفطار القلب، وفي المرة الثالثة كانت النتيجة انفجار فقاعة الوهم. لقد أخذته المراحل الثلاث في دورات متشابهة، لم يحقق بأي منها حلمه، وهو يعود عند نهاية كل دورة إلى المكان نفسه الذي انطلق منه، والمتنبي قد أحس بهذا التكرار المر ولذلك فهو يسأل العيد إن كان أتى له بجديد:

عيدٌ بِأَيَّةِ حالٍ عُدتَ يا عيدُ
بِما مَضى أَم بِأَمرٍ فيكَ تَجديدُ

لَم يَترُكِ الدَهرُ مِن قَلبي وَلا كَبِدي
شَيئًا تُتَيِّمُهُ عَينٌ وَلا جيدُ

يا ساقِيَيَّ أَخَمرٌ في كُؤوسِكُما
أَم في كُؤوسِكُما هَمٌّ وَتَسهيدُ

أَصَخرَةٌ أَنا مالي لا تُحَرِّكُني
هَذي المُدامُ وَلا هَذي الأَغاريدُ

إِذا أَرَدتُ كُمَيتَ اللَونِ صافِيَةً
وَجَدتُها وَحَبيبُ النَفسِ مَفقودُ

ولم يكن هذا الحبيب المفقود سوى حلمه الذي قضى عمره ليجده ولم يجده، فيا ترى لو مُدَّ في عمر المتنبي فأي طريقٍ كان سيسلك ليجد هذا الحلم؟

ابن الحجاج والخراء الشعري
(... ـ 391هـ)

يُترجِمُ لهُ صاحب وفيات الأعيان بقوله: «أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحجاج؛ الكاتب الشاعر المشهور ذو المجون والخلاعة والسخف في شعره، كان فرد زمانه في فنه، فإنه لم يُسبق إلى تلك الطريقة»[1]، وهو ما يؤكده صاحب معجم الأدباء بقوله في ترجمته: «قالوا إنه في درجة امرىء القيس، لم يكن بينهما مثلهما، وإن كان جلّ شعره [مبنيًّا على] مجون وسخف. وقد أجمع أهل الأدب على أنه مخترع طريقته في الخلاعة والمجون ولم يسبقه إليها أحد ولم يلحق شأوه فيها لاحق، قدير على ما يريده من المعاني [التي هي] الغاية في المجون مع عذوبة الألفاظ وسلاستها. وله مع ذلك في الجدّ أشياء حسنة لكنها قليلة، ويدخل شعره في

(1) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 7 أجزاء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)، ج2، ص168.

عشر مجلدات أكثره هزل مشوب بألفاظ المكدين والخلديين والشطار»[1].

ولأن ابن الحجاج شيعي المذهب وله بعض القصائد الدينية فترد ترجماته في الكتب الشيعية الدينية ولكن بشكل مختلف، ومنها كتاب الغدير للشيخ الأميني الذي يُفرد ترجمةً مطوَّلة لابن الحجاج يُوردُ فيها أشياء من الترجمات التي سبقته، نقتبس منها قوله عن ابن الحجاج أنه: «أحد العمد والأعيان من علماء الطايفة، وعبقري من عباقرة حملة العلم والأدب، و قد عده صاحب [رياض العلماء][2] من كبراء العلماء كما عده ابن خلكان وأبو الفدا من كبار الشيعة. (. . .) ينم عن مقامه الرفيع في العلوم الدينية وتضلعه فيها وشهرته في عصره بها توليه الحسبة مرة بعد أخرى في عاصمة العالم في ذلك اليوم [بغداد] وهي من المناصب الرفيعة العلمية التي كانت تخص توليها في العصور المتقادمة بأئمة الدين، وزعماء الاسلام، وكبراء الأمة. (. . .) ففي تولية شاعرنا المترجم الحسبة مرة بعد أخرى غنى وكفاية عن سرد جمل الثناء

---

(1) ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**، 7 أجزاء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، ج3، ص1040.

(2) لعله يقصد كتاب رياض العلماء وحياض الفضلاء للميرزا عبدالله الأصبهاني من علماء القرن الثاني عشر.

على علمه وفقهه وإطراء عدله ورأيه، واجتهاده في جنب الله وصرامته، وخشونته في الدين، ورشاده وسداده. (. . .) توفي في جمادى الآخرة سنة 391 هـ (. . .) وحمل إلى مشهد الإمام الطاهر [الكاظمية][1] ودفن فيه وكان أوصى أن يدفن هناك بحذاء رجلي الإمام عليه السلام ويكتب على قبره: وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد»[2].

ولا شك أن من تُعرض عليه هذه الاقتباسات دونَ ذكر المُترجم له يعتقد أن الكلام فيها عن شخصين مختلفين تمام الاختلاف، فكيف يكون المحتسب القائم على تقويم سلوك الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم على أساس الشريعة والعالم المتضلع في الدين أكبر أستاذٍ لشعر السخف والمجون عرفه التراث العربي، وقد بلغ ديوانه العشرة مجلدات وكلها مليئة بالبذاءات، وقد اخترع طريقةً اتبعه فيها من جاء بعده وما بلغوا ما بلغ من الخلاعة كما لم يبلغها من كان قبله؟!! إلى حد أن كثيرًا من دور النشر العربية كما يشير مُراجع تحقيق كتاب (درة التاج من شعر ابن الحجاج)[3]، وهو مجموعة من المختارات لهبة الله

(1) المقصود به الإمام السابع من أئمة الشيعة الاثني عشرية موسى بن جعفر الكاظم.

(2) الشيخ عبد الحسين الأميني: **الغدير**، ط4، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1977م)، ج4، ص90 وما بعدها.

(3) **درة التاج من شعر ابن الحجاج** لهبة الله الأسطرلابي، تحقيق: =

الأسطرلابي تمثل ما بقيَ من شعر ابن الحجاج، قد اعتذرت عن نشر الكتاب خوفًا من أن تمنع مؤسسات الرقابة توزيعه، رغم أن ديوان أبي نواس يُطبع عند بعض هذه الدور ويتمشى بحرية في أغلب هذه البلدان العربية!

ومن الطريف أن نعلم أن شعر ابن الحجاج الذي يُمنع ما تبقى منه من النشر والذي اندثر معظمه وهو مجهول يكاد لا يعرفه أحد ولم يقرأه أحد في هذا الزمان قد كان سائرًا في الآفاق في ذلك الزمان كما يشير الثعالبي في يتيمته، يتذاكره عامة الناس وخاصتهم من وزراء وأمراء إلى حد أن قيمته وصلت إلى سبعين دينارًا![1] وهو ما يشير إلى اختلاف الذائقة الأدبية من زمانٍ إلى زمان، فما كان مقبولًا وشائعًا في ذلك الزمان أصبح مرفوضًا ومجهولًا في هذا الزمان. ونعتقد أن سبب شياع شعر ابن الحجاج ليس جودته بالطبع أو قيمته الأدبية، فكما يشير الحموي في معجمه فإن جيد شعر ابن الحجاج قليل من شعره الجاد القليل أيضًا، فأكثر شعره مبني على السّخف والمجون حتى مدائحه للأمراء والوزراء سواء قبل توليه

= علي جواد الطاهر، (كولونيا: دار الجمل، 2009م). وسيمثل هذا الكتاب مصدر المقطوعات التي سترد في المقال.

(1) انظر أبو منصور الثعالبي: **يتيمة الدهر**، 4 أجزاء، تحقيق: مفيد محمد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ج3، ص35.

الحسبة أو بعدها، بل هو الذوق العام في ذلك الزمان الذي كان ولوعًا بالسخف والمجون، وقد كان شعر ابن الحجاج يلبي طلبات هذا الذوق لدى جميع الطبقات عامتهم وخاصتهم. فبالنسبة لعامة الناس لا نستغرب انتشاره لديهم لأن لغة ابن الحجاج أولًا تنتمي لهم لاستخدامه معجمًا سهلًا يقترب في مفرداته من لغة الشعب ولغة الشارع والبسطاء كما يشير الحموي في معجمه ويحاول فيه الابتعاد عن المعجم الجاد الفصيح البعيد عن لغة الناس بل إنه يخرج عن المعجم في كثير من المفردات التي يستمدها من الشارع والتي ربما لا زالت تُستخدم في اللهجة العراقية[1]. وثانيًا لأن هذه الطبقات تميل بطبعها إلى أجواء السّخف والمجون التي يوفرها لهم شعر ابن الحجاج. أما بالنسبة إلى الخاصة فمعروف أن الكثير من المنتمين إلى هذه الطبقات في زمن الحجاج نظرًا إلى الفساد السياسي كانوا مشغولين عن السياسة باللهو ومجالس الشراب والغناء، وكانوا يتخذون الندماء من المهرجين والمضحكين ليهربوا من أجواء الجد ويخرجوا من قيود الأعراف الرسمية التي تفرضها عليهم مناصبهم، فكانوا شيئًا فشيئًا يطرحون الكلفة والاحتشام في سلوكهم وكلامهم، ولذلك فلا عجب أن يشيع شعر ابن الحجاج

---

(1) انظر **درة التاج**، ص33.

بينهم الذي كان يكسر لهم جميع الأعراف الرسمية والأخلاقية ويأخذهم إلى قاع الفحش والبذاءة والتعري وإلى أجواء الجنس واللذة المحرمة.

في دراسته التي يقدم بها المحقق كتاب درة التاج يحاول أن يحلل هذا السلوك الشعري المارق من الأعراف الذي سلكه ابن الحجاج وتميز به عن غيره من الشعراء الذين سبقوه، فليس ابن الحجاج هو الوحيد الذي احتوى شعره على الهزل والإباحية فكثير من الشعراء سبقوه إلى ذلك وكثير من الشعراء لحقوه، فما الذي جعل النقاد القدماء يشهدون له بأنه صاحب طريقة مختلفة؟

يقسِّم المحقق شعر ابن الحجاج إلى نمطين، النمط الكلاسيكي الجاد الذي يشابه فيه غيره من الشعراء ويلتزم فيه بأعراف اللغة والمجتمع والشعراء وفيه يبدو «ابن الحجاج رصينًا، عاقلًا، مهذبًا، يحترم قواعد النحو بشكل مطلق»[1]، وهو شعر لا يبلغ فيه شأو معاصريه ولا سابقيه، ونمط السخف الذي لا يبلغ أحد فيه شأوه. و(السخف) كمفردة كان لها معانٍ كثيرة قبل القرن الرابع ولكنها تحولت بعد ذلك إلى مصطلح يشير إلى بذاءة المضمون ونبو الألفاظ واعتماد الكلام الفاحش الذي يثير الضحك والاستهجان. إن الثيمة الأساسية في شعر ابن

(1) المصدر السابق، ص26.

الحجاج الذي يجعله داخلًا في مصطلح السخف هو أنه مهووس بوصف العمل الجنسي، فهو يستلذ تصوير لقاءاته الجنسية مع المومسات ومع العجائز ومع الغلمان، كما يستلذ وصف الأعضاء الجنسية المرتبطة بهذا العمل عند الذكر والأنثى وتسميتها بأسمائها دون حرج، وربما لا تجد اسمًا لهذه الأعضاء في المعجم الفصيح أو في المعجم العامِّي لزمانه إلا ووجدته في شعر ابن الحجاج بصيغه واشتقاقاته جميعًا، بل وتجده من باب الدعابة يؤنسن هذه الأعضاء فيجعلها تتكلم وتغني وتحلف، «ولايذهب بنا الاعتقاد إلى إمكانية مقارنة قصائد ابن الحجاج في هذا المضمار حتى مع أفحش مقطوعات أبي نواس. فابن الحجاج يستمرئ الفحشاء والبذاءة والدنس، في ميله إلى الدعابة التي تنتهي إلى القهقهة الصاخبة»[1].

«المسألة الثانية هي ميل ابن الحجاج إلى اعتماد معجم (برازي) تتراوح ألفاظه بين الأكثر كلاسيكية والأشد بذاءة»[2]. وهذا توصيف مهذب من قبل المحقق لما في شعر ابن الحجاج من مفردات تنتمي إلى عالم القذارات الخرائية التي تملأ شعر ابن الحجاج، ولا نجد أبلغ من وصف ابن الحجاج لشعره بقوله:

---

(1) المصدر السابق، ص29.

(2) المصدر السابق.

شعري الذي أصبحت فيـ ـه فضيحة بين الملا
لا يستجيب لخاطري إلا إذا دخل الخلا

إن هذا المعجم البرازي الذي يشير إليه المحقق أو (الخرائي) بتعبير ابن الحجاج يتسرب إلى أغلب شعره من مدح وهجاء ورسائل إلى أصحابه ووصف لحادثة جنسية أو لحالة شخصية أو لمجلس شراب أو لغير ذلك من المواضيع التي هي بطبعها بعيدة عن عالم (الكنيف) بتعبير ابن الحجاج أو مكان قضاء الحاجة بتعبير آخر، لكن سليقة ابن الحجاج ومهارته الشعرية تتفنن في استجلاب هذا المعجم لكسر الأعراف على اختلاف أنواعها وخلق فقاعة من الضحك لدى المتلقي. وتوصيف هذا المعجم بأنه (خرائي) لا يعني أنه يقتصر على مفردة (الخراء) من عالم (الكنيف) المليئ بالسوائل والروائح والأشياء الكريهة، لكنه يتمتّع باستخدام هذه المفردة بكثرة مفرطة على اختلاف اشتقاقاتها وتصريفاتها دون بقية المفردات التي هي ذات حظ وافر بالنسبة إلى شعر ابن الحجاج الوافر هو أيضًا، ولولا أننا لا نريد أن تتسخ عين القارئ بالخراء الشعري لابن الحجاج لاستعرضنا من الأمثلة ما يُبين توصيفنا أعلاه لكننا نعرِضُ عن ذلك، وحتى في ما يلي من المقال سنحاول الابتعاد عن الأمثلة القذرة كما فعل الشريف الرضي حينما صنع مختاراته من شعر ابن الحجاج وسماها (الحَسن من شعر الحسين)، التي للأسف اندثرت كما اندثر غيرها من الكتب.

يمكننا أن نقول من خلال الملاحظتين السابقتين أن ما يميز شعر ابن الحجاج أنه وصل إلى مرحلة الفجاجة في الفحش، فالفحش كما ذكرنا موجود لدى غيره من الشعراء السابقين واللاحقين، لكن ابن الحجاج ذهب في فحشه إلى أقصى حد من البذاءة والقذارة، فتجاوز غيره بأشواط وأشواط، ما جعله يُوصف بأنه صاحب مذهب جديد. وما رواج هذا المذهب الجديد إلا دلالة على رداءة الذوق الأدبي العام في ذلك الزمان. لذلك لا نستغرب من المتنبي الذي عاصر تلك الفترة أن يصف نفسه بأنه يبيع الشعر في سوقٍ كاسدة، هذا رغم أن المتنبي كان من الشهرة بمكان، لكن رواج شعره إنما كان في الأوساط المثقفة والصالونات الأدبية لا في الشارع ولدى عامة الناس كشعر ابن الحجاج. ونظن أن هذا الفارق الطبقي هو الذي جعل المتنبي لا يرد على ابن الحجاج حينما هجاه تلبيةً لطلب الوزير المهلبي الذي رفض المتنبي مدحه، فكما ترفَّع المتنبي عن مدح المهلبي ترفَّع عن الرد على الشعراء الذين حشدهم لهجائه ومن ضمنهم ابن الحجاج، وذلك لأن المتنبي لا يراه أهلًا لهجائه كما أن المهلبي ليس أهلًا لمدحه.

ولكي لا نظلم ابن الحجاج، فشعره لا يخلو من مظاهر التجديد في شعر الهزل كأن تراه مثلًا يبدأ بعض قصائده جادًا ثم ما يلبث أن ينحرف بهذا الجد إلى

السّخف بشكل ذكي، أو أن تراه يبتدع صورًا خيالية من عالم الكنيف، لكن هذه المظاهر تعود بنا إلى دائرة السخف عند ابن الحجاج، الذي نراه هو سبب شهرته. وإن كان النقاد القدماء شهدوا له بالبراعة والتميز في هذا المجال فقد لمَّحَ بعضهم إلى نفورهم من الحد الذي وصل إليه فحشه. يقول مثلًا ياقوت في معجمه: «وإني لأقول كما قال أبو منصورٍ [الثعالبي]: لولا قول إبراهيم بن المهدي: إن جد الأدب جد وهزله هزل، لصنت كتابي هذا عن مثل هذا المجون، وحديثٍ كله ذو شجونٍ. ولقد مدح الملوك والأمراء والوزراء والرؤساء، فلم يخل شعره فيهم من هيبة المقام من هزلٍ وخلاعةٍ. فلم يعدُّوه مع ذلك من الشناعة، وكان عندهم مقبولًا مسموعًا غالي المهر والسعر، وكان يتحكم على الأكابر والرؤساء بخلاعته، ولا يحجب عن الأمراء والوزراء مع سخافته»[1]، ثم يأتي بشاهدٍ من ضمن الشواهد وفيه يصف ابن الحجاج شعره بقوله:

بالله يا أحمد بن عمروٍ
تعرف للناس مثل شعري؟

شعر يفيض (الكنيف) منه
من جانبي خاطري وفطري

(1) ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**، ج3، ص1040.

وفي هذا الشاهد يؤكد ابن الحجاج قولنا بأن من أسباب تميز شعره هو ارتباطه بعالم (الكنيف).

نعود الآن إلى الترجمات المتأخرة لنبصر كيف حلَّت التناقض الذي أشرنا له في البداية من كون ابن الحجاج في وظيفة المحتسب لسنوات عدة، وهو ما يُوجب كونه مستقيمًا في سلوكه وأخلاقه ودينه لأنه القائم على تقويم سلوك الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم وفق الدين ووفق القانون، ومن كونه في الوقت نفسه صاحب كل هذا الخراء الشعري الكثيف والكريه الرائحة الذي وصفناه في ما سبق من كلامنا. يقول محقق (درة التاج): «يجدر بنا أن نتساءل عما إذا كانت شخصية ابن الحجاج متلائمة مع وظيفة المحتسب، باعتبار أن مهمة الرقابة الأخلاقية منوطة بمن يتولى تلك الوظيفة. فابن الحجاج لم يكن يتورع عن البذاءة في شعره كما أنه كان إباحيًا في سلوكه في بعض فترات حياته»[1]. ويذهب لحل هذا الإشكال بالقول بازدواجية الشخصية لدى ابن الحجاج «باعتبار أنه كان يؤدي واجبه كمحتسب خير أداء، وبعدها ينصرف إلى حياة اللهو»، ومن ضمن حياة اللهو بالتأكيد شعره الذي ينبني على السخف والمجون. ويستشهد على هذه الازدواجية كأحد الأدلة بخبرٍ عن ابن العميد وزير البويهيين آنذاك وقد

(1) **درة التاج**، ص21.

كان معجبًا بشعر ابن الحجاج فاستضافه «وأثار دهشته التناقض بين تفحش الرجل في شعره ودماثته كإنسان. وعبر عن استغرابه بقوله: والله ما يصدِّق واحد أنك صاحب ديوانك، وأن ذلك الديوان لك»[1]. وما الازدواجية في شعر ابن الحجاج بين الشعر العاقل الرصين والشعر الهازل المجنون سوى انعكاس لهذه الازدواجية في الشخصية في رأي المحقق[2].

أما في الترجمات الدينية فتبدو المشكلة أكبر، فإذا كان محقق الدرة يذهب إلى أن لابن الحجاج حياة لاهية وعابثة خارج الوظيفة تبرر له قول هذا الشعر الماجن كمظهر من مظاهر حياته الماجنة، فإن الترجمات الدينية ترسم له صورة مثالية ونقية في سلوكه، فهو من كبار الطائفة ومن المتضلعين في علومها الدينية، ومن المجتهدين في جنب الله والخشنين في دينه، وقطعًا فلا يصح ممن كان هذا وصفه أن تكون له حياة ماجنة. وإذا صح لنا قياس مجونه الشعري بمجونه الحياتي فمعنى ذلك أن مجونه الحياتي لم يكن مجونًا عاديًا بل متجاوزًا للحدود، فكيف يصح ذلك من فقيه يمشي بين الناس ليطبق دين الله على الأرض!!

(1) المصدر السابق، ص20.

(2) انظر المصدر السابق، ص26.

لا يتعرض الشيخ الأميني في كتابه الغدير لهذا الإشكال لسببٍ بسيط جدًا، وهو أنه قد قام بتغييب الجانب الماجن في حديثه عن ابن الحجاج وعن شعره تقريبًا، رغم أنه اطلع كما تشير مصادره على ترجمته في يتيمة الدهر ومعجم الأدباء وغيرهما من المصادر التي تكلمت عن هذا الجانب وجاءت بالشواهد عليه. لكن الأميني على ما يبدو قد قام بفلترة هذه الترجمات وتصفيتها ليُخرج لنا صورةً ملائكية لابن الحجاج. حتى حينما أشار إشارة عابرة إلى أن «الغالب على شعره الهزل والمجون» فإنه يُتبع هذه الإشارة بقوله: «إن جل شعره يعرب عن ولاءه الخالص لأهل البيت والوقيعة في مناوئيهم»[1]، وهذا خلاف ما يشهد به شعره الذي بين يدينا وتشهد به الترجمات القديمة. الطريف أن ابن الحجاج حتى في شعره الذي يمدح فيه أهل البيت ويهجو مناوئيهم لا يستطيع أن يتخلص من طبعه الفاحش لينحدر بقصائده إلى قاع البذاءة وعالم الكنيف، لكن الأميني يجد له دافعًا إيمانيًا لذلك فيبرر له ما يفعل أمام منتقديه بقوله: «إن ذلك كله كان نفثة مصدور، وإنه متوجع من الظلم الواقع على ساداته أئمة أهل البيت عليهم السلام، لا ولعًا منه في البذاء أو وقيعة في الأعراض لمحض الشهوة

(1) **الغدير**، ص94.

ومتابعة الهوى»[1]. ولعمري إذا كان ابن الحجاج قد قال كل هذا الشعر الذي هو في قاع البذاءة حتى أن أحدًا لم يصل إلى ما وصل إليه وهو غير مولع بالبذاءة فماذا سيقول إذًا لو كان مولعًا بها؟!!

أما السيد محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة فقد كانت ترجمته أكثر أمانة، فقد قام بنقل كلام القدماء ولم يغيب الجانب الماجن من حياة ابن الحجاج، ولذا فقد لمَّح إلى وجود شيء غريب في ترجمة ابن الحجاج حين قال: «أما شخصية الشاعر فعجيبة ولعلها أكثر من شخصية في رجل واحد، إنها تصلح فوق ما تصلح له أن تكون مدارًا لدراسة نفسية يستقصي صاحبها ما وراء السطور ويلمح الجد وراء الهزل»[2]، وقد صرح بأن الأبيات التي هجا فيها ابن الحجاج ابن سكرة على أنه ينصب العداء لأهل البيت لا يحسن ذكرها لما فيها من ألفاظ، وكذلك صرح بأن شعره يجري على أسلوبين، الأول كأسلوب غيره من الشعراء، والثاني: «هذا الذي سماه السخف ولا يهاب الشاعر فيه ولا يتحرج من ذكر أي شيء، من لفظ أو معنى مما لم يعتد التصريح باسمه سائر الناس، ويتجنب الخوض فيه أهل الوجاهة والوقار. وقد أكثر ابن

(1) المصدر السابق، ص 96.

(2) السيد محسن الأمين: **أعيان الشيعة**، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1983م)، ج5، ص430.

الحجاج من هذا المذهب وعدد فنونه حتى ليبدو وكأنه علم أعلامه، ومؤسس كيانه ورأس مدرسته»[1]، غير أن المسألة كما يعللها الأمين كانت مجرد ضحك وإضحاك لا غير وأن عصرهم كان يتقبل ذلك، وأن ابن الحجاج كان كأبي نواس «يشبهه في رقة شعره وسهولته وفي مجونه وفحشه وفي التظاهر بالفسوق وشرب الشراب والسماع إن صح ما يحكى عنهما من ذلك»[2]. والأمين لا يجد بأسًا في مثل هذا الشعر «فإن الشعر الجيد المطبوع إذا اشتمل على مثل ذلك رغب فيه أكثر الناس واستجموا به واستملحوه واحتملوا ما فيه من سخف ومجون حتى ولو تعلق ذلك بهم وحتى أكابر الناس ورؤسائهم بل هؤلاء أميل إلى ذلك ممن سواهم لا سيما في عصره الذي كثر فيه الفحش والمجون بين أكثر طبقات الكبراء والشعراء والأدباء حاشا جماعة قليلة منهم أمثال الشريفين المرتضى والرضي فكان هذا من معايب ذلك العصر ومناقصه والنفوس بطبعها ميالة إلى أمثال هذه الأمور»[3]. وبالتالي فكلام الأمين لا يحل الإشكال الذي طرحناه بل هو يهرب منه بتهوين الأمر بجعل مجون ابن الحجاج كمجون غيره من الشعراء، وقد بينا أن مجون ابن الحجاج لا يمكن أن

(1) المصدر السابق، ص431.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.

يقارن بمجون غيره حتى بأبي نواس، كما أن وضع ابن الحجاج مختلف، فهو مُحتسبٌ أنيطت به مهمة تقويم الناس أخلاقيًا ودينيًا، وليس مجرد شاعر، ومن هنا يصدر الإشكال: أي من كونه محتسبًا.

ويبدو أن الثقافة الدينية قد أحست بعِظَم المأزق الذي يضعها فيها ابن الحجاج، ولذلك فقد ابتكَرت لهذا المأزق حلولًا ميتافيزيقية لا تنتمي إلى هذا العالم بل إلى عالم الأحلام! فأتت بفاطمة بنت النبي لتحل هذا المأزق. ففي إحدى الروايات أن الشريف المرتضى قام بنهي ابن الحجاج عن إكمال قصيدته التي يمدح فيها الإمام علي وهما في الحضرة العلوية وأغلظ له في القول وذلك لأن ابن الحجاج لم يكتف بالمدح بل استرسل في قصيدته للهجاء البذيء والفاحش فخرج ابن الحجاج «منكسرًا فرأى الشريف في منامه بليلته فاطمة عليها السلام معرضة عنه، فسألها فقالت: لم كسرت خاطر شاعرنا، فقال لها: احترامًا للموضع، فقالت: أما علمت أن لكل قوم سفهاء، وسفيهنا أهل البيت ابن الحجاج، قم الآن فاعتذر منه ولينشدها صباحًا»[1]. لكن رواية أخرى قامت بإحضار من هو أعلى في المرتبة الدينية في الثقافة الشيعية فأتت بالإمام علي ليطلب من الشّريف المرتضى الاعتذار لابن

(1) انظر الرواية في **الطليعة للشعراء الشيعة** للشيخ محمد السماوي، (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2001م)، ص143.

الحجاج[1]، لكن هذا لم يكن كافيًا على ما يبدو فجاءت رواية ثالثة لتحضر النبي نفسه مع أبنائه الأئمة ليبينوا للمرتضى أنهم غير راضين عما فعل![2]. بل وأعظم من ذلك ففي رواية من العصور المتأخرة أن شخصًا صرح في منامه وقد رأى ابن الحجاج في الحضرة الحسينية بأنه لا يحبه، وقد كانت الزهراء مع أبنائها الأئمة حاضرة «فسمعت الزهراء بذلك، فقالت له مثل المغضبة: أما تحب (أبا عبد الله)؟ أحبوه فإنه من لا يحبه ليس من شيعتنا. ثم خرج الكلام من بين الأئمة عليهم السلام، بأن من لا يحب أبا عبد الله فليس بمؤمن»[3]!! ووفق هذه الرواية فإن أكبر أستاذ لشعر السّخف والمجون أصبح معيارًا لإيمان المؤمنين!!

وبدون التعليق على مثل هذه الروايات، وبدون التعليق على استغلال الثقافة الدينية للدين ورموزه لتبرير رؤيتها لابن الحجاج وشعره، فإن هذه الروايات توضح الصراع بين رؤيتين، رؤية تتمثل في موقف الشريف المرتضى وترى أن البذاءة التي وصل إليها ابن الحجاج غير مقبولة، ورؤية أخرى ترى عكس ذلك، والروايات بالطبع تنتصر للرؤية الثانية. الطريف في الأمر أن هناك من

(1) انظر **الغدير**، ص97.

(2) انظر **أعيان الشيعة**، ج5، ص430.

(3) **الغدير**، ص96.

استخدم السلاح الميتافيزيقي نفسه ليدخل ابن الحجاج للنار، فيروي ابن خلكان بأن أحد أصحاب ابن الحجاج رآه بعد موته، فسأله عن حاله، فأنشد:

أفسد سوء مذهبي في الشعر حسن مذهبي
وحملي الجد على ظهر حصان اللعب
لم يرض مولاي علي سبي لأصحاب النبي
وقال لي ويحك يا أحمق لِمْ لم تتب
من سب قوم من رجا آلاءهم لم يخب
رمت الرضا جهلاً بما أصلاك نار اللهب[1]

وفي هذه الرواية نرى الإمام علي لم يقف في صف ابن الحجاج فيما قاله. وحين نعلم أن مصدر الروايات الأولى شيعي ومصدر الرواية الأخيرة ليس كذلك، لن نشك أن هناك دوافع طائفية وتصفيات أيدلوجية وراء كل هذه الروايات التي كان ضحيتها صاحبنا المسكين ابن الحجاج الذي لا ناقة له في هذه الأحلام ولا جمل.

ولكي لا يشتّتنا الحديث، نعود إلى إشكالنا الرئيسي وهو التناقض الحاصل من كون ابن الحجاج محتسبًا وشاعرًا ماجنًا أشد المجون. وما نذهب إليه لحل الإشكال هو أن الإشكال حاصل ليس من كون ابن الحجاج أصبح

(1) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج2، ص 171.

محتسبًا بل من الافتراض بأن ابن الحجاج حصل على هذه الوظيفة لأن متطلبات هذه الوظيفة متوافرة فيه من تقوى واستقامة وعقل رصين وتضلع في الدين وصرامة في تطبيق القانون، والواقع كما سنبين غير ذلك. فمحقق الدرة وصاحب الغدير يفترضان التالي: بما أن ابن الحجاج أصبح محتسبًا فصفات المحتسب المُفترضة فيه وأنه نال هذا المنصب عن استحقاق وجدارة، وهذا افتراض خاطئ، ففي ظل الفساد الذي ينخر جسم الدولة كما هو معروف لم يكن الخليفة يصبح خليفة لأنه جدير بالخلافة ولم يكن القاضي يصبح قاضيًا لأن صفات القاضي المثالية تتوافر فيه، بل كانت مناصب الدولة لا ينالها إلا الفاسدون الذين يأكلون مال الشعب، فيعيش الناس في الفقر المدقع ويعيشون هم في تخمة النعمة، وأجدرُ بنا أن لا نستغربَ لأن زماننا في هذا الشأن لا يختلف عن زمان ابن الحجاج، فعلامَ الافتراض في أن ابن الحجاج كان استثناءً؟! وأقول (افتراض) لأنه لا وجود لدليل على تدين ابن الحجاج واستقامته الأخلاقية بل الدلائل تشير إلى عكس ذلك.

لم يكن ابن الحجاج ابنًا لعائلة أرستقراطية ليرث عنها شرف الحسب والنسب أو الجاه والمال أو ابنًا لعائلة سياسية ليرث عنها مناصب الدولة، بل كان في أفضل الأحوال ابنًا لأسرة متوسطة الحال من عامة الناس، ويدل

معجمه الشعري على أنه عاش بين أوساط الشعب فترة طويلة وخالط طبقاتها المتدنية من شُطَّارٍ ومتسولين، ولا نعلم كيف توافر التعليم له ومن أين حصل على الثقافة أدبية التي ساهمت في صقل موهبته الشعرية وحصوله على وظيفة كاتب، لكنه كان فقيرًا مدقعًا على كل حال في بداية حياته. يقول مثلًا يصف منزله:

اعمل اليوم إنني لك عبد
تشتريه من حجرة النخاس

حاصل في دويرة ما بناها
غير مسخٍ نغصٍ من النسناس

جوف بيت إذا قعدت على استي
نطح السقف فيه بالجذع راسي

ويقول وقد وعده أبو الفضل بعمامة فتأخرت:

يا سيدي قد زاد وسواسي
خوفًا من البرد على راسي

فانظر إلى رقة حالي التي
تطيل شكوى قلبك القاسي

ويقول وقد وعده سهل بن بشر بنعل:

الخُلفُ بالوعد مُذ لم يزل
ينقضُ بالمطل قوى الشكرِ

فلا تدع مطلك بي فاعلاً
ما تفعل القسوة بالظهر

ويقول طالبًا دقيقًا:

قل لأبي طالب ولولا الـ
ـدقيق ما احتجت أن أقولا

يا من له معجزات مطلٍ
يُبهر تمطيلها العقولا

أريد رطلين من دقيق
أُصلح منها غدًا جبولا

ومثل هذه المقاطع توضح حجم الفقر الذي كان يعيش فيه ابن الحجاج، فهو يعيش في بيت فقير يطلب من أصحابه دقيقًا يأكله وعمامة تستر رأسه ونعالًا يسير عليه، حتى إنه حينما توافر له مركوبٌ يركبه أصبح يطلبُ له تبنًا! يقول متنجزًا وعدًا بتبنٍ لدابته:

سيدي وعدك عندي باتصال الوعد محنه
إن تردوني سيلقى بيننا، في التبن، فتنه
فإذا جاءك فانخس فرْدَ عينيه بتبنه

إن ابن الحجاج الذي عاش في مثل هذا المستوى من الفقر سيكون بعد أن يصبح محتسبًا «من كبار ملاكي العقار نعني أنه كان يملك مساكنًا وإصطبلًا ببغداد،

وأراضي وضيعات في عُكبرى ونهر قُلا وبادريا والنيل، وحتى في تكريت. وإضافة لذلك، فهو الذي كان يجبي الضرائب على الأملاك العقارية بعدة مداشر، كما أنه اشترى الحق في رسوم الصيد بقنال قلا. وقد تعاظمت مداخيله وتكاثرت أملاكه حد أنه استعان بعدة وكلاء وأعوان»[1]. ولا نحتاج إلى ذكاء خارق لنقول إنه لم يحصل على كل هذا من مرتبه كمحتسب وأنه حصل على وظيفته لاستقامته ولم يكن همه حينما حصل عليها وهو المتضلع في الدين سوى تطبيق الشريعة والقانون. إن الفساد السياسي عند ابن الحجاج هو وجه للفحش الشعري الذي بيَّنَّا ملامحه كما نعتقد، فالفساد فحشٌ في عالم السياسة أي تجاوزٌ وخرق، والفحش المتجاوز إلى قاع البذاءة هو فساد في عالم الشعر، بهذا تصبح شخصية ابن الحجاج متسقة، لا كما ذهب محقق (درة التاج) من أنها مزدوجة. وكذلك فنحن نعتقد أن هذا الفحش الشعري كان من ضمن الوسائل التي ساهمت في وصول ابن الحجاج لوظيفة المحتسب ليمارس فحشه في عالم السياسة أيضًا، «فبفضل موهبته الشعرية، أصبح ابن الحجاج مقربًا من بعض كبار شخصيات عصره»[2].

(1) **درة التاج**، ص22.

(2) **درة التاج**، ص16.

وبيان ذلك أننا نلاحظ أثناء قراءتنا لدرة التاج أن هناك سلوكًا عتابيًا لدى ابن الحجاج، فهو يعتب كثيرًا على معارفه حتى في أبسط الأشياء التي يطلبها وتتأخر عليه أو التي وُعد بها ولم يف صاحبها بوعده. يقول مثلًا وقد وُعد بشراب وتأخر:

أيهذا الفتى الذي ليس يخلو
من ثناء على نداه مقيم

إن يومًا وعدتني فيه بالرا
ح ليوم مبرَّزٌ في الشوم

فاسقنيها سقاني الله مُهلًا
بعد أكل الطاعون والزقوم

أو فقل لي: اشرب (خراك) فإني
أشتهي شربه بغير نديم

ويقول في خِلعَةٍ لم تصله:

رقاعتي في كل يومٍ إلى
أستاذنا تُحمل في رقعة

والبحر لو أصبح في كفه
لم يسقني من مائه جرعة

كم أضع القصعة في مدحكم
وأنتم (تخرون) في القصعة

لا تطمعي في الربح يا صلعتي
فخلعُ أذنيك ولا الخِلعة

ويقول وقد تأخر عليه رداء قد وُعد به:

قفا نبكِ من ذكرى ردائي وممطري
بمنظر عين الخائب المتحسر
أيا سيدي هذا التأخر فيهما
لقلة وجدٍ أو لفرط التعذر؟

ويقول يستبطىء خِلعًا:

أبا سعدٍ وقد أضحت سعودي
لديك مع استحالتها نحوسا
متى خِلَعي تصير إلي قل لي
وعيد الناس قد صار الخميسا

كما أنه يعتب كثيرًا حينما لا تُكافأ قصائده. يقول مخاطبًا أبا الفرج أحمد بن العباس:

كم من مديح فيك لي نجمه
في أفق إحسانك بي ضائع
عرائس يُزففن لا ثيب
فيهن يستحلى ولا راجع

ويقول في ممدوح آخر:

ما بال شعري كسدت سوقه
عند أبي عمرو فلم ينفقِ

حرصت أن يحصل في كفه
بضائع الشكر فلم يُرزقِ

ويقول وقد يئس من مكافأةِ بعضهم:

هذيانٌ يضر فيكم براسي
وهو عندي ضربٌ من الوسواسِ
أملٌ لا يزال يعبد فيكم
صنمًا من حجارةٍ أو نحاس
فاسكتوا لستمُ ـ الحق ـ من تِجَارِ
أنتمُ أهل عومةٍ وخساس
القوافي قد سكتٌّ عن أملي المخـ
ـفق فيكم وعن تجدد ياسي

إن هذا السلوك العتابي الذي ذكرنا بعضًا من أمثلته الكثيرة لدى ابن الحجاج مرتبط كما نرى بطبعٍ تطلبي، فهو يطلب من الآخرين أبسط الأشياء التي حتى لو كان الإنسان فقيرًا ولديه من العزة شيء لترفع عنها وترفَّعَ عن العتب لأنها لم تصله، والعتاب هنا صيغة أخرى من صيغ التطلُّب، فعتاب شخصٍ لأنه لم يحضر لك ما تطلبه معناه تجديدٌ للطلب وتذكيرٌ به. والظاهر أن الآخرين كانوا يخشون أن يجعلهم ابن الحجاج أبطالًا في إحدى مسرحياته الشعرية الهزلية، فيعدونه حين يلحُّ في الطلب فيلبي بعضهم ويتهرب بعضهم الآخر فيعاتبه ابن الحجاج. يقول يستبطىء وعدًا من أبي العلاء صاعد:

فــمــا لــمــيــعــادك إن رمــتــه
غــاضــت إلــى الــحــمــأة أنــهــاره
يــا أيــهــا الــمــرء الــذي مــجــده
جــل عــن الــمــقــدار مــقــداره

صــائــم مــوعــودك قــل لــي مــتــى
يُــرجــى عــلــى نــجــزك إفــطــاره

وهو يصف حاله مع الآخرين بقوله:

إنــي إذا مــا الــصــديــق قَّــر بــي
أســأت فــي ذم فــعــلــه أدبــي

مــا بــال مــن لــم أحــمــد نــيــابــتــه
عــنــي، ولا نــلــتُ عــنــده أربــي

يــمــزج لــي الــوعــد بــالــمــطــال وإن
كــاتــبــتــه أقــتــضــيــه لــم يُــجــب؟

إن هذا الهروب من قبل الآخرين من إلحاح ابن الحجاج وتطلبه هو ما يفسر لنا كثرة حجبه من قبل حجاب الأعيان والأمراء الذين بدأ ابن الحجاج بطرق أبوابهم، وهو ما نستشفه من شعرٍ كثيرٍ يرد في درة التاج مخصصٍ لهجاء البوابين، وهو موضوعٌ لا نراه عند غيره من الشعراء. فابن الحجاج لا يستطيع مفارقة طبعه ويريد أن يُكثر الدخول على هؤلاء الأعيان ليطلب منهم شيئًا أو ليذكرهم بطلباته، وهؤلاء يريد أن يتهربوا فيأمرون الحجاب

بعدم إدخاله، فيغضب ابن الحجاج لأنه يُحجب ولا تلبى طلباته ويفرِّغ هذا الغضب بهجاء البوابين. يقول واصفًا حاله مع البوابين:

وكــــل يـــــومٍ أغـــــدو إلــــى أمـــلٍ
مـلـتـبـس الـنُّـجـح فـيـه مـطـلـوبِ

فـأنـثـنـي والـحـجـاب يـصـحـبـنـي
ذلٌّ مُـــحَـــلا وخـــزي مـــحـــجـــوب

ويقول مخاطبًا أحد الأعيان الحاجبين له:

قولا لمن إحسانه لم يزل شـفـاء عـلاتـي وأوصـابـي
بـي علـةٌ تـقطـع أسـبـابـهـا من راحة الصحة أسبابي
وليس يشفيني سوى نهشةٍ من قطعةٍ من كبد بواب
تبيت فيها وهي مشبوبة بـالـنـار أضراسي وأنـيـابي
فامنن بأن تذبح لي واحدًا بـالـنـعـل في دوارة الـبـاب

ويقول وقد تقلد أبو الفضل الوزارة، وحجبه عنه:

ظـفـرتَ بـالـمـأمـول لا عــدمــتَ ذاك الــظــفــرا
لــكــنــنــي لــســت أرى عـــلَـــيَّ مـــنـــه أثــــرا
غـيـر حـجـابٍ لـطـمـه يـأخـذ وجـهـي مـن ورا

ويبدو أن ابن الحجاج كان لا ييأس رغم عملية المغاورة هذه فيقوم بكتابة القصائد ويرفعها إلى الممدوح وينتظر المكافأة وحين لا تأتيه يعود إلى عتبه. يقول مثلًا لأحدهم:

يا من رفعت إليه كل خريدة
عذراء من غرر المديح كعاب

حسبي ثوابًا أن (أراك)، فقل لهم:
لا تمنعوني إن حضرت ثوابي

هذا الإلحاح في الطلب ومعاودته مرة بعد مرة، وعدم اليأس من صلات الممدوحين رغم حجبهم له ومحاولة إبعاده، لا يدل بطبيعة الحال على شخصية زاهدة ومتقشّفة، بل هو يدل على شخصية طامعة لا تخجل من طمعها ولا من تطلبها رغم إرسال الآخرين إشارات النفور والهروب. يقول مخاطبًا أبا الفضل ومهددًا له:

حاجتي عندك والمضطر إن
صَرَمَ العفة آخى الطمعا

وتعلَّمْ إن للشكر إذا
رُمته عندي طريقًا مهيعا

وإلى الذم طريق مُسبعٌ
فاجتنب ذاك الطريق المُسبِعا

بل إنها تصرح بهذا الطمع تصريحًا في بعض الأحيان كقوله مخاطبًا أحد الممدوحين:

مولاي فادع بعبدك الـ
ـشيخ الخليع وأنت خالِ

شــعــرٌ خــفــيــفُ الــروح يــطــ
ـمــع فــي دراهــمــك الــثــقــالِ

ويقول واصفًا إلحاحه في المعاودة على الممدوح مخاطبًا أبا قرة وقد لزمه لمواعيد وعده بها:

وســيــد لــي أصــبــحــت خــادمــه
قــد عــرف الــنــاس كــلــهــم خــبــري

وافــيــتــه مــادحًــا فــلــوَح لــي
بــمــوعــد فــي الــمــعــاد مــنــتــظــر

فــلــم أزل ألــزم الــرواح إلــى
مــنــزلــه والــبــكــور فــي الــســحــر

حــتــى جــســا عــظــم ركــبــتــي ورمًــا
وقــام زرقــيــنــهــا فــلــم يــدر

هــذا حــديــثــي ومــا وقــفــت لــمــا
أرجــوه مــن ســيــدي عــلــى خــبــر

ويبدو أن ابن الحجاج حينما رأى نجاح هذا السلوك في الحصول على مطالبه المادية، انفتحت نفسه الطامعة على المطالب السياسية وبدأ يلح على من كانت له علاقة به من الأعيان لإيصاله إلى كبار السياسيين في الدولة. يقول في عبد العزيز بن يوسف وقد كان وعده أن يوصله إلى عضد الدولة:

وعــدتــنــي وعــدًا وحــاشــاك أن
تــروغ مــنــه روغــة الــذيــبِ
مـا كُـنـتُ مـذ أطـعـمـتـنـي أشـعـبًـا
فــيــهِ ولا أنــت بــعــرقــوب

ويقول طالبًا تعريفه بوزير:

يــا ســادتــي عــيــن رجــائــي إلــى
وعــدكــم بــالأمــس مــمــتــدة
فــعــرفــوا عــنــي الــوزيــر الــذي
نــفــســي بــظــنــي فــيــه مــشــتــدة

ويقول معاتبًا ابن بشر وكان وعده أن يقدِّم رقعته لعز الدولة:

يا ابن بشرٍ وحق مثلي على مثـ
ـلك حــقٌّ مــؤكــد الأســبــاب
فــالــتــزمــه إمــا لأنَّــا جــمــيــعًــا
نــتــســاوى فــي حــرفــة الآداب
أو لأنــا أخــسُّ مــن دبَّ فــي الأر
ض عــلــى ظــهــرهــا مــن الــكــتَّــاب
فــعــلام اطَّــرحــت أمــري وأعــرضــتَ
عــن الــوعــد بــالــتــمــاس الــجــواب

وحينما وصل إلى هؤلاء الوزراء، صار يتطلب عليهم أيضًا، فصاحب الطبع لا يترك طبعه، وحينما تتأخر عليه طلباته يمارس عتبه المعتاد، يقول مثلًا يعاتب

أبا تغلب بن ناصر الدولة وقد طلب منه دابة فاخرة ولم تصله:

قولا لمولاي الأمير الذي
سبيل مدحي فيه أن يُنشدا
ما بال مدحي فيك يا سيدي
في البيت أمسى زمنًا مقعدا
مستترًا يمنعه اليأس أن
يقوم في الناس وأن يقعدا

وحينما ييأس تمامًا ويقرر ترك هذا الوزير فإنه لا يتورع عن هجائه، فقد هجا ابن الحجاج الوزير المهلبي بعد أن كان من حاشيته:

قيل إن الوزير قد قال شعرًا
يجمع الجهل شملُهُ ويَعمه
ثم أخفاه فهو كالهر (يخرا)
في زوايا البيوت ثم يطمه
ليتني كنت حاضرًا حين ير
ويه فأفسو في راحتي وأشمه
عجبي منه كيف يستصحب الشعـ
ـر ويأوي إليه والشعر خصمه
أتراه يسرُّه وهو مذ كا
ن بتخييب قائليه يغمه

رغم أن المهلبي كان من أصحاب الفضل على ابن

الحجاج وقد بذل ابن الحجاج من الجهد الكثير ليكون على علاقة به، «ولربما كان الصابئ ـ ولي نعمة الشاعر ـ هو الذي تولى ربط العلاقة بالرجلين، فقد كانت له حظوة كبيرة عند المهلبي، ومعلوم أن ابن الحجاج كان يسعى إلى إقامة هذا الضرب من العلاقات، كما أنه بذل كل ما في وسعه لتحقيق أهدافه. فقد كتب قصيدة أشاد فيها بالوزير. هكذا حصل التعارف بينهما، فيما يبدو»[1]. وقد كافأ المهلبي ابن الحجاج على قصائده بالمال الكثير، لكن ذلك لم يمنع ابن الحجاج من هجائه بهذه البذاءة.

ولا يذهب بنا الظن أن سلوك ابن الحجاج الفاحش قد تغير حينما أصبح على علاقة بكبار الدولة، كما أن تطلبه وطمعه لم يتغيرا فكذلك فحشه الذي هو طبعٌ فيه. فعلاقته مثلًا بأبي الفضل العباس الشيرازي وأبي الفرج محمد بن العباس اللذين كانا بمثابة الوزيرين هي علاقة النديم المهرج، فقد «كانت الكلفة مرفوعة بينه وبين كل منهما، وكانت دعابات الشاعر الفاحشة في أغلب الأحيان، تلقى القبول من هذا وذاك. وكان أبو الفرج يطلق العنان من حين لآخر لبعض نزواته في رفقة الشاعر وهي نزوات صادمة بالنسبة لذوقنا»[2]. ما تبدل في ابن

(1) **درة التاج**، ص16.

(2) المصدر السابق، ص17.

الحجاج هو حالته المادية فبعد أن كان فقيرًا معدمًا أصبح ذا جاهٍ ومال. يقول مخاطبًا أحد الممدوحين:

بلغتَ آمالك يا من به
بلغتُ من دنيايَ آمالي

فصرتُ ذا جاهٍ ومالٍ وما
كُنتُ بذي جاهٍ ولا مالِ

فانظر إلى حاليَ حتى ترى
تأثير إحسانك في حالي

قد بعتَ حرماني بحظي وقد
أبدلتَ إدباري بإقبالي

وربما كان هذا الفحش الشعري هو الذي يجعل من الوزراء متحملين لابن الحجاج ولتطلبه اللحوح، يقول الثعالبي واصفًا علاقة ابن الحجاج بالوزراء: «وَلكنه على علاته تتفكه الْفُضَلَاء بثمار شعره وتستملح الكبراء ببنات طبعه وتستخف الأدباء أَرْوَاح نظمه وَيحْتَمل المحتشمون فرط رفثه وقذعه وَمِنْهُم من يغلو فِي الْميل إِلَى مَا يضْحك ويمتع من نوادره وَلَقَد مدح الْمُلُوك والأمراء والوزراء والرؤساء فَلم يخل قصيدة فيهم من سفاتج هزله ونتائج فحشه وَهُوَ عِنْدهم مَقْبُول الْجُمْلَة غالي مهر الْكَلَام موفور الْحَظ من الْإِكْرَام والإنعام مجاب إِلَى مقترحه من الصلات الجسام والأعمال المجدية الَّتِي يَنْقَلِب مِنْهَا إِلَى خير حَال

وَكَانَ طول عمره يتحكم على وزراء الْوَقْت ورؤساء الْعَصْر تحكم الصَّبِي على أَهله ويعيش فِي أَكْنَافهم عيشة راضية ويستثمر نعْمَة صَافِيَة ضافية»[1].

بعد أن عرفنا كيف انتقل ابن الحجاج من قاع الفقر إلى قمة النعمة، لا نحتاج إلى تفصيل الكلام في كيفية حصوله على وظيفة المحتسب، ولا في كيفية انضمامه إلى عالم الأثرياء ومالكي العقار، ولا في فساده السياسي الذي هو وجه للفحش الشعري، فهذا المحتسب الذي وُشيَ به عند الوزير ابن بقية بتهمة الاستيلاء على ما كان يُجعل في عهدته من أموال، فيقوم بإهداء الوزير (بقرةً) من فضة و(برنية) من ذهب لكي لا يُعزل[2]، لا يوجد داعٍ للكلام عما فعله وهو محتسب. وإذا طالعنا الديوان سنجدُ «أن كثيرًا من قصائد ابن الحجاج نظمت ليُعفى صاحبها من الضرائب أو لتُحل مشاكله مع العدالة»[3].

أما بعد أن عُزل عن الاحتساب، وخسر مكانته في بلاط الدولة، فإنا نرجِّح أنه مال إلى التدين، فهي الفترة الأنسب التي نعتقد أن ابن الحجاج نظم فيها قصائده الدينية وإن لم يتخلص من طبعه الفاحش في هذه القصائد

---

(1) **يتيمة الدهر**، ج3، ص36.
(2) انظر **درة التاج**، ص19.
(3) **درة التاج**، ص23.

كما ذكرنا، ونرجِّح أن ميوله للتدين كونت له علاقة طيبة بالشريفين الرضي والمرتضى، حتى رثاه الشريف الرضي وصنع له مختاراتٍ نظيفة كما أشرنا سابقًا، ولعل الرواية التي تقول بأنه أوصى بأن يُدفن عند رجلي الإمام موسى الكاظم تشير إلى هذه الميول وتؤكد ترجيحنا إن كانت صحيحة.

ابن وكيع التنيسي
وحياة الانقسام
(... ـ 393 هـ)

لم يترك لنا التاريخ شيئًا ذا بال من أخبارٍ عن حياة شاعرنا الحسن بن علي بن أحمد بن محمد بن خلف الضبي. لكن كتابه (المنصف للسارق والمسروق منه في إظهار سرقات أبي الطيب المتنبي) الذي يُعتبر من الكتب التراثية المهمة التي تناولت موضوع السرقات الشعرية يدلنا على انتماء ابن وكيع إلى جيلٍ شعري سبب المتنبي له إرباكًا في ذائقته ومعاييره الشعرية. فبعد أن نام المتنبي ملء جفونه في قبره سهر الناس في شوارد أبياته واختصموا اختصامًا شديدًا، فمنهم طائفة يرد وصفهم في بداية كتاب ابن وكيع بالإفراط في مدحه «حتى لقد فضلوه على من تقدم عصرة عصره وأبرّ على قدرة قدره فما ترى من يجوِّز عليه جهل الصواب في معنى ولا إعراب، ونفوا عنه ما لا يسلم فحول الشعراء من المحدثين والقدماء منه، فقالوا: ليس له معنى نادر ولا مثل سائر إلا وهو من نتائج فكره

وكان بجميع ذلك مبتدعًا»[1]، ومنهم طائفة ترى أن أبا الطيب «لا يستحق التقديم على من هو أقدم منه عصرًا وأحسن شعرًا كأبي تمام والبحتري وأشباههما»[2]، بل لا يروا فيه سوى سارقٍ أحسن السرقة ممن قبله، فظن الناس جِدَّته «ولكل جديد لذة، فلما كان شعره أَجدَّ فيهم عهدًا كانوا له أشدَّ وِدًّا»[3]، وهذا هو رأي شاعرنا ابن وكيع في أبي الطيب الذي وإن سمى كتابه بـ(المنصف) إلا أنه كان بعيدًا عن الإنصاف كما يصفه ابن رشيق في عمدته وقد حافَ فيه على المتنبي كما يرى ابن القارح في صبحه المنبي، حتى أن ابن جني ألف كتابًا اسمه (النقض على ابن وكيع في شعر المتنبي وتخطئته)[4].

يذكرنا هذا الجدل الذي أحدثه المتنبي بالجدل الذي أحدثه أبو تمّام قبل ذلك بأكثر من مئة سنة. حيث أحدثت تجربته الشعرية خلخلةً في الذائقة الشعرية لذلك الزمان، فافترق الناس بين محافظين يدافعون عن الشعر القديم

---

(1) ابن وكيع **(المنصف للسارق والمسروق منه)**، تحقيق: عمر بن إدريس، (بنغازي: جامعة قات يونس، 1994م). منقول بتصرف. ص97.

(2) المصدر السابق، ص99.

(3) المصدر السابق.

(4) انظر إحسان عباس: **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، ط5، (عمان: دار الشروق، 2011)، ص303.

ويرفضون تجربة أبي تمّام الجديدة وأشباهها، ومُجددين يكتبون أو يميلون إلى التجارب الشعرية الجديدة. الطريف في الأمر، كما نستشف ذلك من كتاب (المنصف)، أن أبا تمام مع مرور الأجيال قد ضمته الذائقة الشعرية الجمعية إلى زمرة القدماء بعد أن كان خارجًا عليها عند الأجيال السابقة، وأصبح شعره مسطرة يُقاسُ عليها شعر من بعده، بعد أن كانت مسطرة الشعر القديم غير قادرة على قياس شعره. وهذا ما تكرر مع تجربة المتنبي التي أصبحت مقياسًا مع مرور الزمان بعد أن كان الكثير في زمنه رافضًا وعائبًا ومنتقصًا لها، ومفضلًا عليها ما سبقها من تجارب. لا يذكرنا هذا فقط بقول طه حسين بأن كل جديد سيصبح قديمًا يومًا ما، وأن كل قديم كان جديدًا يومًا ما[1]، بل ينبهنا إلى أن كل نمط جديد ومختلف عن السائد سيواجه معارضة من المحافظين، لكن هذا الجديد إن كان ذا قوةٍ إبداعية سيظل رغم هذه المعارضة، لكنه مع الزمن سيتحول إلى قديم، وسيتحول أنصاره من مجددين قلة إلى محافظين كثر يرفضون التجارب الشعرية ذات الطابع المختلف عما ينتصرون له. هل يمكننا تعميم هذه القاعدة إلى زمننا المعاصر؟ فنتخيل أن المناصرين لقصيدة

(1) انظر مثلًا **حديث الأربعاء**، ط13، (القاهرة: دار المعارف)، ج3، ص 22 ـ 37.

النثر الخارجة عن السائد الآن، والتي تواجه معارضة شديدة من قبل المحافظين، ستتحول في المستقبل إلى نمط سائد وسيتحول أنصارها المجددون إلى محافظين يرفضون الخروج على قصيدة النثر؟! ذاك سؤال نتمنى من الزمن أن يجيبه لنا.

نعود إلى صاحبنا ابن وكيع التنيسي. وقد لُقِّب بابن وكيع لأن جده الأعلى محمد بن خلف كان يلقب بوكيع، وقد كان قاضيًا على أهواز العراق في حكم عبدان الجواليقي، وكان يوصف بالفضل والنبل وأنه من أهل القرآن والفقه، والظاهر أن أسرة الشاعر انتقلت بعد وفاة هذا الجد إلى مصر، واستوطنت تنيس، وهي مدينة بقرب دمياط ولد شاعرنا بها وتوفّي. لكن شاعرنا كما يبدو خالف جده في سيرته الدينية وسار على الطريق المعاكس له، فكان شاعر الخمر والزهر كما يلقبونه. ويُرجع الباحثون سبب ذلك إلى تأثير تنيس في شاعرنا، ولعله لذلك نُسب إليها رغم انتمائه العربي إلى قبيلة مشهورة وهي بنو ضبة. فتنيس كما توصف في ذلك الزمان كانت جنة من جنان الأرض من حيث الطبيعة السخية والربيع الدائم والماء المنحدر إليها على مدى السنة، وقد نشأت فيها آلاف المناسج التي كانت تصنع الأقمشة الفاخرة التي لا مثيل لها مما جعل منها مدينة مترفة. ولما اجتمع سخاء الطبيعة وترف المال في تنيس مالت أخلاق أهلها إلى

السهولة وطبائعهم إلى الأنوثة، وعرف أهلها بحبهم للنظافة والغناء واللذة حتى أن أكثرهم لا يبيتون إلا سكارى كما يصف أبو السري الطبيب[1]. فإذا عرفنا هذا فلا عجب أن يتأثر ابن وكيع بهذا الجو اللذائذي فيتعلق قلبه بالخمرة من كثرة شربها. وقد دافع عنها في كتابه المنصف حين أورد أبيات المتنبي التي عاب فيها الخمرة بعد أن أُجبر على شربها، فقال: «ولا أعرف شيئًا دعا الناس إلى محبة الشراب إلا ما نعلمه من إنفاق العقل الذي إذا ذهب الليلة عاد غدًا، وقد أوجد ربحًا من السرور تنتهز فرصته وتحلو لذته، فقد كره أبو الطيب ما أحبه الناس، هذا مع فضائل يكثر عددها، وتتواتر مددها، منها ما يفعله الفرح في الجسم من زيادة اللحم والدم. وقد قال بعض الحكماء: الأرواح تحتاج إلى أقواتها من الفرح كما تحتاج الأجسام إلى أقواتها من الطعام، ولن يفعل الفرح من الشراب الجزء اليسير إنما يفعله الشراب الكثير»[2].

في هذه المقالة سنحاول الدخول إلى عالم ابن وكيع الخمري لبناء تصور عن شخصية ابن وكيع من خلال شعره، التي أهمل التاريخ ذكر أخبارها، لكن هذا التصور سيكون جزئيًا بطبيعة الحال، لأن المقالة لا تتسع لتتبع كل

---

(1) انظر مقدمة **ديوان ابن وكيع**، تحقيق هلال ناجي، (بيروت: دار الجيل، 1991م).

(2) **المنصف**، ص 674.

التفاصيل، ولأن شعر ابن وكيع أصلًا لم يصل إلينا كاملًا، فقد ضاعت نسخة الديوان التي كانت موجودة على ما يبدو في القرن الحادي عشر، والتي كانت تقع في أربعة مجلدات مرتبة على حروف المعجم، وما هو موجود الآن ما هو إلا تجميع لما تفرق من شعره في عدد من كتب الأدب كيتيمة الدهر للثعالبي وقطب السرور لابن رقيق القيرواني[1].

تنقسم حياة ابن وكيع إلى حياتين، حياة مع الناس وحياة مع الشراب، الحياة مع الناس تتسم بمداراتهم ومجاملتهم ومجاراتهم في أخلاقهم:

إلبس على النقص من تصاحبه
يدم لك الود عنده أبدا
وقارب الناس في عقوقهم
أو لا فعش في الأنام منفردا

فالناس كما يراهم ابن وكيع داء لا بد من شربه بمجاملتهم لكي لا يعيش الإنسان وحيدًا:

لاق بالبِشر من لقيت من النا
س وعاشر بأحسن الأوصاف
إنما الناس إن تأملت داء
ما له غير أن تداويه شافي

(1) انظر مقدمة الديوان، المصدر السابق.

وإذا خفت فرط غيظك فانهض
عنهمُ مسرعًا إلى الانصراف

ويبدو أن ابن وكيع كان يتجنّب كشف أسراره أمامهم، فهو يخاف أن ينقلب الصديق عدوًا:

إذا كنت ذا سر تخاف من العدا
ظهورًا عليه، فاطوه عن ذوي الودِّ

فيا رب خلٍّ حال عما عهدته
فظل لما قد كنت أودعته يبدي

فالمداراة هي السبيل الوحيد إلى معاشرة الناس كما يرى ابن وكيع:

من لم يدار الناس عن علم بهم
إنصرفوا وكلهم له عدا

في حين أن حياة الشراب لا تقوم إلا على اطِّراح هذه المداراة وهذا التجمل:

فاسقنيها برغم من لام فيها
حبذا شربها ورغم اللواحي

لا تلمني على اطراح حيائي
فاطراح الحياء أحلى اطراح

لم تطب لذة ولم يصف عيش
لمراعي مذمة وامتداح

كيف يرجو لي العَذول صلاحًا
وفسادي لديه عين الصلاح

فحياة الشراب هي حياة اللذة وحياة اللذة لا تطيب مع هذه المداراة:

لا تَقبَلَنَّ مِنَ الرَشيدِ كَلامَهُ
وَإِذا دَعاكَ أَخو الغَوايِةَ فَاِقبَلِ

وَدَعِ التَزَهُّدَ وَالتَجَمُّلَ لِلوَرى
فَالعَيشُ لَيسَ يَطيبُ بِالمُتَجَمِّلِ

وَاِشرَب مُزَعفَرَةَ القَميصِ سُلافَةً
مِن صَنعَةِ البَردانِ أَو قُطْرُبُّلِ

إذًا فالحياة الحقيقية عند ابن وكيع مقترنة بشكل وثيق بفعل الخروج من التستر والتصنع في عالم الحياة العادية والقيام بهتك تلك السُّتر بالدخول في عالم الحياة الخمرية:

وما العيش إلا لمستهترٍ
يسارع في الهتك في ستره

وقم عاطنيها على رغم من
أطال التعتب في زجره

إن هذه النظرة إلى الحياة وإلى الناس تدلنا على سلوك انطوائي عند ابن وكيع، وذلك لعدم قدرته على أن

يكون على طبيعته في محضر الناس، فهو لا يتصرف على طبيعته لأنه يجب أن يراعي في تصرفاته رضا الناس، وهو لا يستطيع أن يتكلم عن نفسه وأن يكشف عن أسراره لأصدقائه العاديين من الناس لارتيابه بهم وخوفه من أن ينقلبوا عليه يومًا أو يذيعوا من أسراره شيئًا. هذا ما يجعل ابن وكيع يلجأ إلى حياة الشراب لأنه يكون على طبيعته فيها، فهو يطرح لباس المداراة والحياء والمجاراة للناس ويتخلص من سلوكه المراوغ لتكون نفسه عارية في مجالس الشراب تتصرف كيفما تشاء وتتكلم كيفما تشاء دون خوفٍ من استياء الناس ومن عداوتهم. يؤكد هذا التحليل تصنيفه الناس لقسمين: عامة الناس الذين يعيش معهم في حياته العادية والذين يرى فيهم ابن وكيع داءً وفسادًا يجمل بالمرء أن يهرب منه:

فسد الناس كلهم وانقضى الود
فما في الورى أخ ذو صفاء
وأرى طالب الفرار من الناس
ومرتاد قربهم في بلاء

وخاصَّةِ الناس الذين يعيش معهم في حياته الخمرية والذين هم من كرام الناس ومن خيرتهم، والذين يقضي معهم ابن وكيع أجمل أوقاته وأمتعها:

اِشرَب فَقَد طابَتِ المُدامُ
وَافتَرَّ عَن ثَغرِهِ الغَمامُ

مِن قَهوَةٍ حُرِّمَت عَلَينا
وَالصَبرُ عَن مِثلِها حَرامُ

في فِتيَةٍ كُلُّهُم كَريمٌ
وَخَيرُ مَن يُصحَبُ الكِرامُ

ذا العَيشُ فَاِفطُن لَهُ وَبادِر
مِن قَبلِ أَن يَفطُنَ الحِمامُ

وَانعَم فَعامُ السُرورِ عِندي
يَومٌ وَيَومُ الهُمومِ عامُ

لا عجب إذًا وقد عرفنا هذا أن نرى ابن وكيع يتحسّر على هؤلاء النخبة من الصحب حين فقدهم وصار ينادم كأسه وحيدًا متذكرًا أن صحبه الكرام تركوه ليعيش مع عامة الناس الذين لا يرى فيهم ابن وكيع أي مكرمة:

نادم مدامك دون الناس كلهم
فردًا وحيدًا ففيها عنهم شغل

مات الذين إذا حدثتهم فرحوا
بما تقول وإن خاطبتهم عقلوا

لم يبق إلا أناس فاض عيبهم
فجملة الأمر فيهم أنهم سَفَل

هذه الوحدة مع الكأس هي الخيار الذي كان يفضله ابن وكيع على الجلوس مع الناس الذين يرتاب بهم:

فاشرب على الأرض من مشعشعة
تسرق لب الفتى وتغمره

إن طال ليل امرئٍ ينادمها
أهدت سرورًا له يقطره

نعم نديم الفتى ومؤنسه
إن خيف من صاحب تغيره

إن هذا السرور الذي يذكره ابن وكيع في الأبيات السابقة، هو من خصائص الحياة الخمرية التي يعيشها ابن وكيع، فحين ندقق النظر في أبياته التي يدعو فيها إلى الحياة الخمرية نجده يركز على وصف الشراب بأنه طاردٌ للهم وضد له، وهما لا يجتمعان:

طَمِّس عيون الهم بالنشواتِ
واحشد جيوش اللهو بالكاساتِ

واعدل إذا ما الدهر غاضك فعله
نحو المدام ورنة النايات

فانهض بنا نحو المدام فإنها
طرب النفوس ومجمع الفرحات

إن رام قلبك أن يطلِّق همه
فانكحه بكر عرائس الحانات

يا لائمي في اللهو دعني قلما
يجدي الملام علي عند وفاتي

وهو يُقسِم على ذلك قسمًا يستمده من حياته اللهوية نفسها مُظهرًا طرافته الشعرية:

لا وَوَعدِ الوَصلِ بِاللَحـ ظِ عَلى رغمِ الرَقيبِ
وَاِختِلاسِ القُبلَةِ الحُلـ وَةِ مِن خَدِّ الحَبيبِ
وَسَماعٍ مُستَطابٍ جاءَ في لَفظٍ مُصيبِ
ما سِوى الراحِ لِداءِ الـ هَمِّ عِندي مِن طَبيبِ

يدلنا هذا على أن الهم مقترن عند ابن وكيع بحياته العادية، والفرح والسرور مقترن لديه بحياته الخمرية، وهذا ما يكون دافعًا نفسيًا آخر لأن يزج ابن وكيع بنفسه في هذه الحياة الخمرية هربًا من حياته العادية:

تجاف لدنياك عن ذنبها ولا تركنن إلى مكرها
إذا الغدر كان لها شيمة فقد وجب الصفح عن غدرها
وعندي دواء لأحزانها وسِّع ما ضاق من صدرها
معتقة إن جلت للسقاة تعوَّذَ همُّكَ من شرها
وإن حُرِّمت فمسراتها تعالج ما خيف من وزرها

البيت الأخير لابن وكيع في المقطوعة السابقة يذكرنا بما أشرنا إليه في بداية المقالة من دفاعه عن الخمرة أثناء تعليقه على أبيات المتنبي، حيث يوازن هناك بين حسنات الشراب وسيئاته، مؤيدًا الشراب لما له من ميزات نافعة، حتى مع إدراكه لحرمته الدينية:

اِسقِك دَمَ القَهوَةِ الصَهباءِ تَحيَ بِهِ
روحي فَإِنَّ دَمَ الصَهباءِ مَطلولُ

يا خائِفَ الإِثمِ فيها حينَ يَشرَبُها
لا تَقنَطَنَّ فَعَفوُ اللَهِ مَأمولُ

قُم فَاسقِني النَصَّ مِمّا حَرَّموهُ وَلا
تَعرِض لِما كَثُرَت فيهِ الأَقاويلُ

في فِتيَةٍ جَعَلوا لِلَّهوِ طاعَتَهُم
فَما لَهُم عَن طَريقِ اللَهوِ مَعدولُ

جَليسُهُم لَيسَ يَروى مِن حَديثِهِمُ
يَومًا وَبَعضُ حَديثِ القَومِ مَملولُ

لا كَالَّذينَ إِذا ما كُنتَ حاضِرَهُم
فَفي سُكوتِهِمُ المَأمولُ وَالسولُ

تَرى مَجالِسَهُم مَملوءَةً لَجَبًا
وَكُلُّ ذاكَ فُضولٌ عَنكَ مَعزولُ

إن هذا التفضيل للحياة الخمرية ليس راجعًا بالطبع إلى حساب منطقي يجريه ابن وكيع بين حسنات الشراب وسيئاته في ذهنه، بل راجع إلى الطبيعة النفسية التي أشرنا إليها سابقًا والتي يؤكدها ابن وكيع في هذه الأبيات حيث يفاضل بين أصحابه في الحياة الخمرية التي يرتاح فيها وتميل إليها نفسه، والناس الآخرين في الحياة العادية التي يكرهها ابن وكيع ويهرب منها.

إن هذا الهروب هو ما يلح على ذكره ابن وكيع بشكل غير مباشر في العديد من المقطوعات الشعرية:

فلآن فاعدُ إلى الخلاعة والصبا
لا تصغين إلى العذولِ المُكثر
كدر الحياة هو الحياء من الورى
فإذا هتكت السر لم تتكدر
يا من تمسك بالوقار تزمتًا
لو ذقت طعم الجهل لم تتوقر
الهم يجسر أن يزورك صاحيًا
فإذا حثثت كؤوسها لم يجسر

إن حياة المداراة وحياة الهم هي ما يريد أن يهرب منه ابن وكيع حين يلجأ إلى حياة الخلاعة، لهذا فهو يقرن حياة الخلاعة بالجهل. وبما أن حياة الخلاعة عند ابن وكيع بابُها الخمر، والخمر طاردٌ للعقل، إذن فنحن نرجع إلى القسمة مرة أخرى، حيث حياة ابن وكيع المقسومة إلى نصفين: حياة عادية مقترنة بالعقل، وحياة خمرية مقترنة بالجهل. العقل مرتبط بالهم وبالمداراة والجهل مرتبط بالخمر والمسرات:

فانهض إلى اللهو ولذات الصبا
لامك من يعذل فيها أو عذرْ
فقلما يغنيك من يعذل فيـ
ـما تشتهي حين تواريك الحفر

يا لائماً يعذلني في طربي
حسبك قد أكثرت من هذا الهذر

أعرف فضل العقل، إلا أنه
لعيش من آثره عين الكدر

الجهل ينبوع مسرات الفتى
والعقل ينبوع الهموم والفكر

فاجسر على ما تشتهي جهالة
ما فاز باللذات إلا من جسر

هذا التفضيل للجهل على العقل هو تعبير غير مباشر عن رغبة ابن وكيع في الهروب من العالم العادي إلى العالم الخمري:

قم فاسقني الراح ففي شربها
جهل وأحلى العيشة الجهل

ليس بمغبوط على عيشه
من كان في الدنيا له عقل

وهذا ما يكرره ابن وكيع في أكثر من موضع:

اسقني الراح برغم العاذل
قهوة تفسد عقل العاقل

اسقني حتى تراني جاهلاً
إن أحلى العيش عيش الجاهل

مسلك الحق شديد فازوني
عنه واسلك بي طريق الباطل

وما هذا التكرار إلا تعبير عن الرغبة الملحة في الهروب من الحياة العادية إلى الحياة الخمرية.

من المؤسف أن ما تبقى من ديوان ابن وكيع لا يفصح لنا أكثر عن طبيعة هذا الهم الشديد الذي يهرب منه ابن وكيع إلى عالم الشراب حيث يزول هناك عقله ويغرق في جهله ومسرات عالمه الخمري، والعقل لا يزول كما ذكر ابن وكيع نفسه إلا بكثرة الشراب ما يدل على أن ابن وكيع كان مكثرًا. لكننا نستشف من كثرة اقتران ذكر العاذلين الذين يلومون ابن وكيع على سلوكه اللهوي، أن هؤلاء كانوا يشكلون ضغطًا نفسيًا على ابن وكيع، وربما كانوا من أسرته نفسها، لِما ذكرنا من أن أسرته ذات أصل وطابع ديني، وكونهم من أقاربه هو ما يبرر تدخلهم في حياته الخاصة حتى برم بهم ابن وكيع وصاح فيهم:

يا لائمي في سماعٍ وفي اصطباح عقار
هذا اختياري لنفسي فخلني واختياري
يا قوم ماذا عليكم إذا خلعت عذاري
فوزوا بجنة عدن فقد قنعت بناري

وتفضيله للنار على الجنة هو وجه آخر للقسمة التي أشرنا إليها في حياة ابن وكيع بين العقل والجهل وبين المداراة والتهتك وبين العالم العادي والعالم الخمري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فصيغة هذا التفضيل تدعم ظننا بأن اللوم الموجه إلى ابن وكيع ذو طابع ديني،

لا يستطيع ابن وكيع الهرب منه لأنه من أقربائه، وهو مضطر لسماعه، حتى وإن كان يُدخله من أذن ويخرجه من أخرى:

ألست ترى الدير قد أحدقت
رياض الربيع بأقطاره
فلا تصغين إلى عاذل
يروعك منه بإنذاره
وقل قد عرفتُ طريق الصواب
وملتُ إلى وجه إنكاره
وقل ما رأيتُ حياة تطيب
إلا لهتاك أستاره
فجئ أنت واسكن نعيم الجنان
وكِل من عصاك إلى ناره

في النهاية لا بأس أن نختم بنصٍّ طويل من أجمل نصوص ابن وكيع، تتجلى فيه نفسه، ويجمع في طياته جميع ما فرقناه في مقالنا من تصورات عن ابن وكيع وعن حياته المنقسمة، التي كان ابن وكيع يكتب أشعاره عنها في البرزخ الفاصل بين قسميها المنفصلين والمتصلين في آن:

جانَبتُ بَعدَكَ عِفَّتي وَوَقاري
وَخَلَعتُ في طُرُقِ المُجونِ عِذاري
وَرَأَيتُ إيثارَ الصَبابَةِ في الَّذي
تَهوى النُفوسُ مُمَحِّقَ الأَعمارِ

لا تَـأمُـرَنّـي بِـالـتَـسَـتُّـرِ فـي الـهَـوى
فَـالـعَـيـشُ أَجـمَـعُ فـي رُكـوبِ الـعـارِ
إِنَّ الـتَـوَقُّـرَ لِـلـحَـيـاةِ مُـكَـدِّرٌ
وَالـعَـيـشُ فَـهـوَ تَـهَـتُّـكُ الأَسـتـارِ
مَـن تـابَـعَـت أَمـرَ الـمُـروءَةِ نَـفـسُـهُ
فَـنِـيَـت مِـنَ الـحَـسَـراتِ وَالأَفـكـارِ
لا تُـكـثِـرَنَّ عَـلَـيَّ إِنَّ أَخـا الـحِـجـا
بَـرِمٌ بِـقُـربِ الـصـاحِـبِ الـمِـهـذارِ
خَـوَّفـتـنـي بِـالـنـارِ جُـهـدَكَ دائِـبًـا
وَلَـجَـجـتَ فـي الإِرهـابِ وَالإِنـذارِ
خَـوفـي كَـخَـوفِـكَ غَـيـرَ أَنّـي واثِـقٌ
بِـجَـمـيـلِ عَـفـوِ الـواحِـدِ الـقَـهّـارِ
أَقـرَرتُ أَنّـي مُـذنِـبٌ وَمُـحَـرَّمٌ
تَـعـذيـبُ ذي جُـرمٍ عَـلـى الإِقـرارِ
اِنـظُـر إِلـى زَهـرِ الـرَبـيـعِ وَمـا جَـلَـت
فـيـهِ عَـلَـيـكَ طَـرائِـفُ الأَنـوارِ
أَبـدَت لَـنـا الأَمـطـارُ فـيـهِ بَـدائِـعًـا
شَـهِـدَت بِـحِـكـمَـةِ مُـنـزِلِ الأَمـطـارِ
مـا شِـئـتَ لِـلأَزهـارِ فـي صَـحـرائِـهِ
مِـن دِرهَـمٍ بَـهِـجٍ وَمِـن ديـنـارِ
وَجَـواهِـرٍ لَـولا تَـغَـيُّـرُ حُـسـنِـهـا
جَـلَّـت عَـنِ الأَثـمـانِ وَالأَخـطـارِ

مِن أَبيَضٍ يُقَقٍ وَأَصفَرَ فاقِعٍ
مِثلِ الشُموسِ قُرِنَّ بِالأَقمارِ
ناحَت لَنا الأَطيارُ فيهِ فَأَرهَجَت
عُرسَ السُرورِ وَمَأتَمَ الأَطيارِ
دارٌ لَو اِتَّصَلَ البَقاءُ لِأَهلِها
لَم يَحفِلوا بِنَعيمِ تِلكَ الدارِ
فَانهَض بِنا نَحوَ السُرورِ فَإِنَّهُ
ما زالَ يَسكُنُ حانَةَ الخَمّارِ
فَاشرَب مُعَتَّقَةً كَأَنَّ نَسيمَها
مِسكٌ تُضَوِّعُهُ يَدُ العَطّارِ
أَخفى دَبيبًا في مَفاصِلِ شَربِها
وَأَدَقَّ أَلطافًا مِنَ المِقدارِ
أَحكامُها في العَقلِ إِن هِيَ حُكِّمَت
أَحكامُ صَرفِ الدَهرِ في الأَحرارِ
يَرضى عَلى الأَقدارِ شارِبُها الَّذي
ما زالَ ذا سَخَطٍ عَلى الأَقدارِ
وَكَأَنَّها وَالكَأسُ ساطِعَةٌ بِها
ذَوبٌ تَحَلَّلَ في عَقيقٍ جاري
لا سِيَّما مِن كَفِّ أَغيَدَ شادِنٍ
يَسبي العُقولَ بَطَرفِهِ السَحّارِ
فَضَلَ الغُصونَ لِأَنَّها مِن غَرسِنا
عِندَ التَأَمُّلِ وَهوَ غَرسُ الباري

قَد غَيَّبَ الزُنّارَ دِقَّةُ خَصرِهِ
حَتّى ظَنَنّاهُ بِلا زُنّارِ

مُتَنَصِّرٌ قَويتَ عَلى إِسلامِنا
بِالحُسنِ مِنهُ حُجَّةُ الكُفّارِ

قالوا أَيَصنَعُ مِثلَ هذا رَبُّكُم
وَيَرى فَسادَ صَنيعِهِ بِالنارِ

مَع مُسمِعٍ حَلَفَت لَهُ أَوتارُهُ
أَن لا تُنافِرَ رَنَّةَ المِزمارِ

فَطِنٍ يُحَرِّكُ كُلَّ عُضوٍ ساكِنٍ
تَحريكَهُ لِسَواكِنِ الأَوتارِ

شَدوٌ إِذا الحُلَماءُ زارَ حُلومَهُم
باعوا بِطيبِ السُخفِ كُلَّ وَقارِ

وَالشَدوُ أَحسَنُهُ الَّذي لَم يُستَمَع
إِلاّ أَطارَ العَقلَ كُلَّ مُطارِ

ذا العَيشُ لا نَعتُ المَهامِهِ وَالفَلا
وَسُؤالُ رَسمِ الدارِ وَالأَحجارِ

لا فَرَّجَ الرَحمنُ كُربَةَ جاهِلٍ
يَبكي عَلى الأَطلالِ وَالآثارِ

أبو الرقعمق
والحماقة العاقلة
(... ـ 399 هـ)

أن يُولد شخصٌ أحمق فذلك أمر لا يدَ له فيه، ولكن أن يختار الحمق ـ وهو ذو عقلٍ وافر ـ طريقةً له في الحياة ويترك طريق العقل فذلك أمرٌ لا شك أنه يستوقف المتأمل. هذا ما فعله صاحبنا أبو الرقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي نسبة إلى أنطاكية، المتوفى في التاسعة والتسعين والثلاثمائة من الهجرة، والذي قال عنه الثعالبي في يتيمته أنه: «نادرة الزمان وجملة الإحسان، ممن تصرف بالشعر في أنواع الجد والهزل، وأحرز قصبات الفضل، وهو أحد المدّاح المجيدين والشعراء المحسنين»[1]. فلماذا يفعلُ من هو في مثل هذه الصفة ما يفعل، وهو يعلم أن ما يفعله هو من الحماقة، وأن حماقته أصبحت في الناس مشهورة، وأنه أصبح مشهورًا بها:

(1) الثعالبي: **يتمة الدهر في محاسن أهل العصر**، ج1، ص379، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م).

لا تنكرن حماقاتي لأن بها
لواء حمقي في الآفاق منشور
ولست أبغي بها خلاً ولا بدلاً
هيهات غيري بترك الحمق معذور

وهو يصر على أن يتمسك بخيار الحماقة رغم عتب العاتبين، مبررًا لهم عتبهم بجهلهم للذة الحماقة:

لو علموا مالي من لذة
لم ألح في الحمق ولم أعتب

وهو يعلم أنه يمشي في طريقٍ مخالف لطريق الناس، فطريق الناس هو طريق العقل، لكنه يختار طريقًا آخر غير هذا الطريق عن عمدٍ وإصرار ليسلك طريق الحماقة:

أستغفر الله من عقل نطقت به
ما لي وللعقل ليس العقل من شاني

لا والذي دون هذا الخلق صيرني
أحدوثة وبحب الحمق أغراني

فلماذا يفعل أبو الرقعمق ما يفعل؟! هذا هو سؤال هذه المقالة.

لا يُسعفنا التاريخ الأدبي لتعليل هذه الظاهرة بأخبارٍ كثيرةٍ عن أبي الرقعمق، فأخباره تُعد على أصابع اليد

الواحدة، وهي متفرقة في كتب الأدب. لكن ترجماته تشبهه بابن الحجاج البغدادي الذي استطاع أن يُوجِدَ له مذهبًا شعريًا مختلفًا حتى صار علمًا من أعلام الشعر الهزلي، وهو ما جعل الرافعي يذهب إلى أن أبا الرقعمق يذهب هذا المذهب مثل ابن الحجاج لأنه يجد نفسه لا تبلغ مبلغ الفحول من المعاصرين له، فيسلك مسلك الهزل ليتميز به عنهم، وينفق شعره بعد أن كان كاسدًا[1]. وممن ذهب مذهب أبي الرقعمق أيضًا أبو العبر الهاشمي الذي قال له أبو العميس الصميري: ويحك، ماذا يحملك على هذا السخف الذي قد ملأت به الأرض خطبًا وشعرًا وأنت أديب ظريف مليح الشعر؟ فقال يا كشخان أتريد أن أكسد أنا وتنفق أنت؟[2]. وقد كان أبو العبر يعيش في زمن البحتري، أما ابن الحجاج ومعاصره أبو الرقعمق فكانا يعيشان في زمن المتنبي، حتى أن ابن الحجاج من شدة غيظه هجا المتنبي غير مرة، لكن المتنبي لم يكلِّف نفسه عناء الرد عليه.

لكن هذا السلوك الساخر في الشعر رغم أنه ساهم في انتشار شعر هؤلاء الشعراء في عصرهم أو نفوقه بتعبير

---

(1) انظر مصطفى صادق الرافعي: **تاريخ آداب العرب**، ج3، ص126، (بيروت: المكتبة العصرية، 2004م).

(2) الصولي: **أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم**، ص325، (مطبعة الصاوي، 1355هـ).

أبي العبر، فإن غربال الثقافة لم يُبقِ من أشعارهم الشيء الكثير، فقد ضاع كثير من شعر ابن الحجاج الذي يقدر بعشرة مجلدات لم يبق منها إلا مختارات[1]، ولم يبق إلا مقطوعات قصيرة من شعر أبي العبر تجد بعضها في ترجمته في كتاب الأغاني[2]، ومجموعة من القصائد لصاحبنا أبي الرقعمق حفظها لنا الثعالبي في يتيمته.

وبطبيعة الحال لا يمكننا الجزم بالأسباب التي أدت إلى ضياع شعر هؤلاء كما ضاع شعر غيرهم، لكننا نظن أن من أهم الأسباب هو أن الثقافة الأدبية هي ثقافة ذات ذوق طبقي، اهتمت أكثر ما اهتمت باتجاهات شعرية معينة كشعر المديح والفخر والرثاء وغيرها من المواضيع الرسمية، واهتمت بالشعراء الذين تفوقوا فيها من فحول الشعراء. أما الشعراء الذين لم يبلغوا مبلغ الفحول في هذه المواضيع الرسمية، أو الذين انصرفوا إلى غيرها فكتبوا في الظرف والهزل مثلًا فقد أبقت الثقافة من آثارهم شيئًا قليلًا من باب الترويح عن النفس لا من باب أهمّيتها. وبالتالي

(1) يمكن للاطلاع على شعر ابن الحجاج مراجعة كتاب الأسطرلابي **(درة التاج من شعر ابن الحجاج)**، وقد قام بتحقيقه علي جواد الطاهر، وقد صدر عن دار الجمل عام 2009م.

(2) للتوسع حول أبي العبر وآثاره يمكن مراجعة دراسة شاكر لعيبي **(السوريالي الأول)**، ودراسة عادل العامل **(أبو العبر الهاشمي، دادائي من زمن بني العباس)**.

فقد ضاع كثير من الأدب الذي يصور جوانب من حياة تلك المجمعات لا يصورها الأدب الرسمي، وهو ما يمكن أن نسميه بأدب الهامش، الذي بدأ النقاد في الفترة المعاصرة بإعادة الاعتبار له وتسليط الضوء عليه، وعلى شعرائه الذين هُمِّشوا من قبل التاريخ الرسمي، فاندثرت أخبارهم كما اندثرت أشعارهم، وربما لم يسمع الكثير باسمهم كصاحبنا أبي الرقعمق، وهو ما جعل بعض النقاد يسميهم بالشعراء المنسيين.

وصاحبنا أبو الرقعمق حسب الرواية التالية كان فقيرًا في نشأته: «قال أبو الرقعمَق: كان لي أخوانٌ أربعةٌ وكنتُ أُنادمهم في أيام الأُستاذ كافور، فجاءَني رسولهم في يوم بارد وليست لي كسوةٌ تحصنني من البرد، فقال الرسول: إخوانك يقرؤون عليك السلام ويقولون: ذبحنا اليوم إرخة سمينة فاختر ما يعمل لك منها مما تشتهيه، فكتب إليهم:

إخواننا عزموا الصبوح بسُحْرةٍ
فأتى رسولُهُم إليَّ خصوصا

قالوا اقترح لونًا يجاد طبيخُهُ
قلتُ اطبخوا لي جبةً وقميصا

فذهب الرسول بالرقعة فما شعرتُ حتى عاد ومعه أربع خلع وأربع صررٍ في كل صرةٍ عشرة دنانير، فلبست

إحدى الخِلع وعدتُ إليهم»[1]. لكن هذه الرواية على ما يبدو هي في بداية انتقاله إلى مصر فترجماته تشير إلى أنه أقام في مصر زمانًا طويلًا، ومدح من الخلفاء الفاطميين الخليفة المعز وولده العزيز، والخليفة الحاكم بأمر الله، والقائد جوهر الصقلي، والوزير أبا الفرج ابن كلس، وغيرهم من أعيانها. ومن مدح كل هؤلاء فلا شك أنه استغنى بصلاتهم. يدلنا على فقره وفاقته قوله:

لمن أمدح بالشعر لمن أقصد لا أدري
تحيرت فما أدري الـ ذي أصنع في أمري
كأني لست مخلوقًا لغير الجهد والضر
ومذ كنت فمدفوع إلى الفاقة والفقر

ويدلنا على غناه في مصر بعد فقره هو وصفه لمجالس اللهو والطرب والخمر ووصفه لنعومة العيش ونضارة الطبيعة وصحبة علية القوم في عدة مواضع، منها:

لا تكذبن فما مصر وإن بعدت
إلا مواطن أطرابي وأشجاني
ليالي النيل لا أنساك ما هتفت
ورق الحمام على دوح وأغصان

---

(1) رزق الله شيخو: **مجاني الأدب في حدائق العرب**، ج2، ص204، (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين1913، م).

أصبو إلى هفوات فيك لي سلفت
قطعتهن وعين الدهر ترعاني

مع سادة نجب غر غطارفة
في ذروة المجد من ذهل بن شيبان

وذي دلال إذا ما شئت أنشدني
وإن أردت غناءً منه غناني

سقيته وسقاني فضل ريقته
وجاد لي طرفه عفوًا ومناني

كم بالجزيرة من يوم نعمت به
على تصاخب نايات وعيدان

والطل منحدر والروض مبتسم
عن أصفر فاقع أو أحمر قان

والنرجس الغض منهل مدامعه
كأن أجفانه أجفان وسنان

أما لقب (الرقعمق) فلم نجد له أصلًا في اللغة، ولا يوجد لدينا من الأخبار ما يدلنا على سبب تلقيبه به، ولكننا نجنح إلى تأويله على أنه تركيب لصفتي (الرقاعة) و(الحماقة)، فالرقيع من أسماء الأحمق وذاك أن عقله يحتاجُ إلى رقعٍ مثل الثوب، فبدل أن يقال لصاحبنا الرقيع الأحمق فقد اختُصر ذلك بـ (الرقعمق). وإذا تابعنا التأويل فيمكننا القول إن صاحبنا اختص بصفة الرقاعة دون غيرها

من صفات الأحمق لأن عملية الرقع مشابهة لعملية الصفع، وللصفع مع صاحبنا أبي الرقعمق علاقة حميمة، حيث أن طقس المصافعة هو الطقس الأحمق المفضل لديه، فكلما اجتمع صاحبنا مع ندمائه تصافعوا على الأقفية، وكأن كل واحد يريد أن يرقع عقل صاحبه بصفعه على قفاه، ويتبارزون أيهم أصبر قفًا على الصفع! ولهذا فأبو الرقعمق يتحسر على هذه المجالس بعد أن فقدها:

حزني أني مذ زمن ما لعبناه ولا لعبوا
ولكم بتنا على طرب ورؤوس القوم تستلب
وكؤوس الصفع دائرة ملؤها اللذات والطرب
وانتخبناها وهامهم وأكف القوم تصطخب
وكأن الصفع بينهم شعل النيران تلتهب

ويمكننا أن نستدل على ربط الصفع بالرقع بقول أبي الرقعمق:

كفي ملامك يا ذات الملامات
فما أريد بديلاً بالرقاعات
كأنني وجنود الصفع تتبعني
وقد تولت مزامير الرطانات
قسيس دير تلا مزماره سحرًا
على القسوس بترجيع ورنات

ويبدو أن شغف أبي الرقعمق بالصفع لم ينتهِ عند مجالس الصفع، ولا عند وصفه تلك المجالس الصفعية:

لا عيب فيَّ سوى إني إذا طربوا
وقد حضرت يُرى في الرأس تفجير

والأخدعان فما زالا يُرى بهما
لكثرة المزح توريم وتحمير

وذا الفعال مع الإعراض مطرد
صفع ونقع وتيسير وتعسير

بل امتد به ليفخر بقفاه الذي لا يوجد قفًا يتحمل الصفع مثله:

لو برجلي ما برأسي لم أبت إلا بنجد
خفة ليست لغيري لا أراني الله فقدي
أصبر الأرؤس في صفـ ع بلا حرز وعَدِّ

وليمدح قفا من طاب له أن يمدحه ويهجو قفا من أراد هجاءه، وكأنه أصبح لا يرى في الرجال إلا أقفيتهم، وهو يتخيلها في طقس المصافعة الأحمق. والظاهر أن أبا الرقعمق قد أصيب بالعمى في آخر حياته بسبب هذا الصفع كما يشير في عدة مواضع، فتاب عن طقس المصافعة، لكن نفسه كانت تنازعه الدخول فيه كلما حضره:

ولا عذر ألا أدير اللطام إذا الصفع دار وكلي قفا
وقد كنت تبت ولكنني إذا الصفع دار أتاني الجشا
فلا تترك الصفع جهلاً به فما أطيب الصفع لولا العمى

ويبدو أن طقس المصافعة هذا كان يُشبع جميع حواس المتصافعين حتى الشم منها، ذاك أن التباري في الصفع كان يصحبه تبارٍ في (الضراط):

فأمَّا أكثر الحمق فقد سيرت في البحر
ولا أترك في مصر لذكر الحمق من أثر
فمن بعدي ليطبيه في النظم وفي النثر
ومن من شدة الصفع له رأس بلا شعر
ومن يضرط في الذقن بلا كيل ولا حزر

والضراط أيضًا كالصفع إذ هو محل للمدح والذم بما أنه مجال للتباري، لهذا يقول أبو الرقعمق واصفًا أحدهم:

لحاه الله من شيخ ضروط ضجيج ضراطه بالنهروان
ولكن رأسه جلد جليد صبور عند مختلف الطعان

ولعل هذا الاقتران بين مجالس الصفع والاستمتاع بما فيه من روائح هو ما جعل أبا الرقعمق يشبه هذه المجالس التي تجلب السرور بالبخور الطيب الرائحة:

يا للرجال تصافعوا فالصفع مفتاح السرور
هو في المجالس كالبخو ر فلا تملوا من بخور

بعد أن عرفنا هذا نعود إلى سؤالنا الأول، وهو: ما الذي يدفع أبا الرقعمق ليختار الحماقة طريقًا وهو ذو عقلٍ وافر؟ فجواب الرافعي الذي ذكرناه وإن كان مقبولًا فإنه

ليس وافيًا، فالحماقة عند أبي الرقعمق ليست شعريةً فقط لكي نقول إنه سلك سلوك الهزل في شعره لينفق بعد أن كان كاسدًا، بل إن حماقته تعدت إلى سلوكه ولم تقتصر على شعره. وما أراه أن الحمق الذي اتخذه أبو الرقعمق طريقًا ليس هو الحمق بدلالته الخاصة الذي عرفه ابن الجوزي في كتابه أخبار الحمقى بأنه خطأ الوسيلة مع صحة المقصود، مثل الأمير الأحمق الذي أراد أن يمنع طائرًا من الهروب فأغلق باب المدينة، فمقصوده صحيح وهو حفظ الطائر لكنه أخطأ في الوسيلة، بل إن الحمق عند أبي الرقعمق دلالته أعم من ذلك، فهو مخالفة الطريق الذي يسلكه الناس وهو طريق العقل عن وعي وإدراك، وهي دلالة نرى أن لفظة الحمق لا تتسع لها، لكنها تشمل جزءًا منها، ولعل أبا الرقعمق معذور في استخدامه هذا اللفظ الضيق إذ لم يجد لفظة تتسع لوصف مذهبه، فاستخدم اللفظ الذي يدل على الجزء ليدل على الكل.

بعبارة أخرى، قد تكونُ الشهرةُ فعلًا حافزًا لما فعله أبو الرقعمق في شعره، لكنه لا تصلح تعليلًا لكل مخالفة قام بها أبو الرقعمق في حياته لطريق الناس، من ذلك مثلًا ميله إلى الغلمان الذي ذكره في أكثر من موضع، هذا الميل الذي جعله لا يستطيب من الأشياء إلا دبرها، فقال هاجيًا عضوه المذكر:

لعنة الله عليه وبراغيث الكلاب

فلكم أوقفني مو قف خزي واكتئاب
ولكم أغلقت بابًا من هواه دون باب
عينه في كل من د بَّ على وجه التراب
ثم لا يرضيه منه غير دبر مستطاب

فهذا الميل المخالف للميول الطبيعية للناس ليس مما يمكن تعليله بالرغبة في الشهرة، كما أن لفظ الحماقة لا ينطبق عليه، إلا إذا وسعنا دلالته كما أشرنا. على أن هذا الميل لم يلغ بالطبع الميل الطبيعي عند أبي الرقعمق في مرحلة الحمق، نستدل على ذلك بقوله من إحدى قصائده:

أظن ودادها من غير نية وهل هي فيه إلا مدعيه
فتاة لا تمل عذاب قلبي ولا تخليه وقتًا من أذيه
ولا عيش سوى تقليب بظر وثقب من صبي أو صبيه
على أني أقول بكل شيء سوى نيك العجوز القذمليه
ولا ألوي على أحد يراني بعين النقص والحال الدنيه
ومن نال العلاء حجًا ومجدًا وأفعالاً مهذبة سنيه
تشابه خلقه والخلق حسنًا وحسبك بالنفاسة والسجيه
تشاهد منه طودًا مشمخرًا وأفعال الملوك الكسرويه

وفي هذا النص نرى أن هناك وجهًا آخر من أوجه الحماقة لدى أبي الرقعمق بدلالتها العامة غير الميول الغلمانية التي أشرنا إليها، ففي هذا النص يخالف أبو الرقعمق قصيدة المديح الرسمية التي تبدأ بالغزل

والتشبيب وتنتهي بالمدح ليبدأ هو بفاحش القول وينتهي بالمديح، وهو أسلوب تجده في عدد من قصائده، فقد يستهل أبو الرقعمق قصيدته المدحية بوصف مجلس المصافعة وما فيه من لهو، وقد يستهل قصيدته المدحية بالهزل، أو قد يجمع بينهما. يقول مثلًا:

كتب الحصير إلى السرير أن الفصيل ابن البعير
فلمثلها طرب الأمير إلى طباهجة بقير
فلأمنعن حمارتي سنتين من علف الشعير
لا والذي نطق النبي بفضله يوم الغدير
ما للإمام أبي علي في البرية من نظير

وهذا المدح الذي يشي بتشيع أبي الرقعمق يدل على انتقال أبي الرقعمق إلى مرحلة الحمق بعد أن كان يسير في طريق الناس ويكتب الشعر كما يكتبه الشعراء العقلاء حيث كان يفتتح قصائده الرزينة بالغزل الأنثوي تمهيدًا للمدح، من ذلك قوله:

حي الخيام فإني مغرى بأهل الخيام
بالراميات فؤادي بصائبات السهام
أيام وصلي حرام والهجر غير حرام
لا عذب الله قلبي إلا بطول الغرام
كأنما ذلك العيش كان في الأحلام
لم يبق من نرتجيه لحادث الأيام
إلا ابن أحمد ذو الطول والأيادي الجسام

لكن هذه المدائح العاقلة لم تكن تعود على أبي الرقعمق بالنفع كما يبدو، فآثر أن يستبدلها بالقصائد الحمقاء التي يطرب لها الأمير كما يشير في أبياته السابقة الذكر.

حماقة أخرى من حماقات أبي الرقعمق الشعرية خالف فيها بقية الشعراء العقلاء واشتهر بها هو أنه كان يحاكي أصوات الحيوانات والعصافير في شعره، لكن ما بقي من شعره ليس فيه إلا أمثلة نادرة، منها قوله:

خذ في هناتك مما قد عرفت به
مما به أنت معروف ومشهور
واحك العصافير صي صي صي صصي صصصي
إذا تجاوبن في الصبح العصافير
ففيك ما شئت من حمق ومن هوس
قليلهُ لكثير الحمق إكسير

وخلاصة رأينا في تعليل حماقة أبي الرقعمق هي أن هذا الطريق الذي سلكه صاحبنا مخالفًا فيه طريق العقلاء في السلوك الحياتي وفي القول الشعري، ليس حماقةً كما يسمّيها هو، وإنما هو احتجاج على حماقة الدهر الذي يعيش فيه، حيث صاحب العقل المضيء يعيش مهضوم الحال، في حين أن المرتاحين بالًا ما هم إلا من ذوي العقول المنطفئة. هذا الدهر هو الذي يحتج عليه أبو الرقعمق:

أشكو إلى الله دهرًا غير متئد
من قبح ما لج فيه من معاندتي

ما زدت فيه اجتهادًا في معاتبة
إلا وزاد اجتهادًا في مغايظتي

هذا الدهر الأحمق الذي كان أبو الرقعمق يحاول مجتهدًا أن يصلح من حاله في المرحلة الأولى من حياته حيث كان يسير في طريق العقل، لكنه بقي فقيرًا لا يملك من الثياب ما يخرج به، وهو صاحب عقلٍ ومروءة وأدبٍ وثروةٍ قولية لم يجد من يقدرها، فاحتج على هذا الوضع وقرر أن يسلك الطريق المخالف لطريق العقل:

وقد مجنت وعلمت المجون فما
أدعى بشيء سوى رب المجانات

وذاك أني رأيت العقل مطرحًا
فجئت أهل زماني بالحماقات

ليثبت حماقة هذا الدهر الذي يقدم الأحمق ويؤخر العاقل، وليصل إلى حكمته المصقولة التي صار يبثها لتلاميذه في الحماقة:

فاسمعن مني ودعني من كثير وقليل
قد ربحنا بالحماقا ت على أهل العقول

هذه الحكمة التي استطاع أبو الرقعمق أن يكتشفها

بعقله المضيء ليحول به الدهر من عدوٍ يحاربه إلى صديقٍ يسالمه بعد أن استغنى من حماقته وبلغت شهرته الآفاق واستطاع أن يصل إلى الممدوحين الذين لم يبخلوا بصلته أُنسًا بحمقه وظرفه واستمتاعًا بشعره وأدبه. وهذا ما يجعل من أبي الرقعمق شخصًا فريدًا من نوعه، حين استخدم عقله ليكون أحمق، أي إن حماقته كانت عاقلة، وليست حمقاء، حيث كان العقل لها أداة، ليعلو بهذه الحماقة بعد أن كان عقله لا يستطيع أن يعلو به، وما علة هذا إلا حماقة الدهر الذي كان يعيشُ فيه.

وأخيرًا، تجب الإشارة إلى أن أبا الرقعمق يمكن تصنيفه ضمن من يسمى بـ(المُضحكين) أو (المُلهين) أو (مهرجي البلاط) بعبارة حديثة، وهم طبقة ضمن حاشية الأمير وظيفتها إضحاك الأمير وتسليته والترويح عنه بأفعالها وأقوالها، وقد انتشرت هذه الظاهرة في أيام الدولة العباسية حين صارت الأمراء تهتم باللهو والترويح أكثر مما تهتم بالجد والسياسة، وصارت لها مجالس خاصة للهو والشرب والمنادمة تقوم على طرح الكلفة بين الأمير وندمائه وطرح الالتزام بالآداب الرسمية والأعراف الأخلاقية، وقد كانت لهذه الطبقة رواتبها كبقية الطبقات من بيت مال المسلمين، وإن لم يكن فعلهم ضمن الوظائف الرسمية. وهذه ظاهرة لم تنفرد بها الدولة العباسية بل كانت موجودة في الدول القديمة، كالدولة

الفارسية[1]. وكلما تقدم الزمن بالدولة العباسية انتشرت هذه الظاهرة وزاد اطراح هذه الطبقة للكلفة حتى وصل الأمر إلى نشوء ما يسمى بـ(الضراطنة) و(الصفاعنة) الذين كان أبو الرقعمق واحدًا منهم، لكن ما يميزه عن كثير منهم هو أن سلوكه الأحمق هذا لم يكن فقط لأجل المال أو الشهرة أو الحظوة عند الأمير، بل كان لعناد هذا الدهر الذي أخَّره عندما كان عاقلًا وقدمه حين صار أحمق.

(1) انظر يوسف سدان: **الأدب العربي الهازل ونوادر الثقلاء**، (بغداد: منشورات الجمل، 2005م)، ص49 ـ 56.

الأدب المثلي
عند صفي الدين الحلي
(677 ـ 752هـ)

يشير مصطلح المثلية (Homosexuality) إلى الميول الجنسية للشخص نحو فرد آخر من الجنس نفسه. ولهذا المصطلح مرادفات في اللغة العربية كاللواط الذي يختص بالعلاقات الذكرية، نسبةً إلى قوم النبي لوط، أو السحاق المختص بالعلاقات الأنثوية وهو لفظ أعجمي مولَّد في اللغة العربية ربما تعود أصوله إلى الشاعرة الإغريقية sapho (560 ـ 630 ق.م) التي كانت المثلية موضوعها الشعري المفضل.

وفي حين نجد في تاريخ الأدب الأوروبي عددًا من الأديبات المشهورات كرينش وآنا سيوراد وإميلي ديكنسون وكارول آن شاعرة البلاط البريطاني، ممن كانت المثلية موضوعًا شعريًا لهن، فإننا لا نجد مثل ذلك في الأدب العربي، وإن كان هناك ذكر لبعض المثليات كهند بنت عامر زوجة النعمان ملك الحيرة أو علية بنت المهدي أو أم

الضحاك المحاربية، لكننا لا نملك نصوصًا لهن تدلل على اشتغالهن بالمثلية كموضوع شعري. ولا ندري هل سبب ذلك أن شعر النساء العربيات لم يدون منه رجال الأدب الكثير، أم أن ذلك بسبب كون المثلية من المواضيع المحرمة التي كان مؤرخو الأدب ومدونوه يتجنبونها.

لكننا نميل إلى السبب الأول، لأننا لو نظرنا إلى الجانب الرجالي فسنجد أن تاريخ الأدب العربي دَوَّنَ المثلية الرجالية بحكايات كثيرة وبنصوص كثيرة أيضًا. فكما أن الأدب الأوروبي يحتفظ بأسماء مثلية كاسخيليوس وأندريه جيد وتنسي وليامز وأوسكار وايلد، فإن الأدب العربي يحتفظ بأسماءٍ كأبي نواس وبشّار بن برد ومطيع بن إياس ويحيي بن زياد وحمّاد عجرد وسلم الخاسر ووالبة بن الحباب وإبان اللاحقي وصفي الدين الحلي موضوع هذه المقالة، والذي لم تنل تجربته الشعرية اهتمامًا واسعًا لدى المؤرّخين والدارسين. والحقيقة أن صفي الدين قد ظُلمت تجربته الشعرية إذ حُصرت في تفننه في ألوان البديع وإغراقه في الصناعة اللفظية مما وسم شعره بالتكلف والخلو من العاطفة، ولا ننكر أن جزءًا من شعره كذلك، لكن له أشعارًا أخرى ذات جودة بمقاييس الأدب القديم، ففيها ما ينم عن سليقة شعرية مصقولة، وعن شاعر مطبوع لا متطبع، تجد في شعره سلاسة الأسلوب وجزالة الألفاظ وذكاء المعاني.

على أننا لا نستبعد تأثير النزعة الأخلاقية في حذف النصوص المثلية بشكل خاص والجنسية بشكل عام من الأدب العربي، فالمبضع الأخلاقي كان ولا يزال يعمل في جسد هذا الأدب على مرأىً ومسمع، بدءًا بنصوص ألف ليلة وليلة ومقامات بديع الزمان الهمذاني وغيرهما على يد محققي الأدب، وانتهاءً بما ينتجه الأدب الحديث على يد الرقيب المؤسساتي. وإن كانت بعض النصوص لم تنجُ من ذلك المبضع، وهو ما يُعد خسارة للأدب العربي، فإن بعض النصوص استطاعت الهرب لكنها لا تزال مطاردة حتى يصبح الحصول على نسخة منها للباحث أشبه بالفوز بمغامرة. ولعل حمضياتِ صفي الدين الحلي هي مثال جيد على الوضع الأخير.

والحمضيات في اللغة عبارة عن نبات فيه ملوحة تأكله الإبل كلما ملَّت من أكلها المعتاد، وقد استخدمت العرب هذه الكلمة كنايةً عن هزل الكلام الذي يخوض فيه الرجال حينما تمل نفوسهم من جده. وقد استخدمها صفي الدين لوصف مقطوعات شعرية له تصف العملية الجنسية بين رجلٍ وغلام وصفًا صريحًا يسمي الأشياء بأسمائها، في حين أنه لم يطلق هذه الصفة على أبياته التي يتغزل فيها بالغلمان، وسمى ذلك تشبيبًا، سواء في القسم الذي يكون فيه الغزل به تصريحًا باسم الغلام أو الغزل الذي يكون مغفل الاسم والذي يمكن أن يُحمل على أنه غزل في جارية خُوطبت مخاطبة الغلام.

ومن المعروف أن ظاهرة الغزل بالغلمان هي ظاهرة بدأت في نهاية العصر العباسي وبلغت أوجها في عصور الانحطاط التي كان ينتمي إليها صفي الدين. والباحثون يُرجعون علة هذه الظاهرة إلى انفتاح البلاد العربية على البلدان الأعجمية وغرقها بالغلمان من بيض وحمر وترك وفرس، من أصحاب الصور الفاتنة. ومما زادهم فتنة رخاوة الحضارة حيث اللباس المزين والروائح الطيبة والنعومة الجسدية، مما لم يكن موجودًا في الزمان السابق، وإلى ذلك يشير الجاحظ في رسائله على لسان أحدهم: «لو نظر كثيِّر وجميلٌ وعروة ومن سمِّيت من نظرائهم إلى بعض خدم أهل عصرنا ممن قد اشتُري بالمال العظيم فراهة وشطاطًا ونقاء لون وحُسن اعتدالٍ وجودة قدٍّ وقوام لنبذوا بُثينة وعزّة وعفْراء»[1]. وهو ما ظهر تأثيره بطبيعة الحال في الشعر العربي فأصبح الغزل بالغلمان ظاهرة شائعة لا عيب على الشاعر فيها سواء كان جادًا في شغفه بأجساد الغلمان أو هازلًا يتسلى بجعل أجساد الغلمان موضوعًا لتفننه الشعري. وخصوصًا أن الغلمان كانوا يعملون في أماكن لا تخلو من وجود الشعراء كحانات الشراب حيث السقاة من الغلمان أو جلسات الطرب حيث العازفون من الغلمان.

---

(1) **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام هارون. (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية)، ج2، ص105.

وصفي الدين يشير أحيانًا إلى الأصل الأعجمي للغلام الذي يتغزل به مؤكدًا كلامنا، كقوله:

لـلـتُّـركِ مـالـيَ تَـركُ ... مـا ديـنُ حـبـي شـركُ
أخـلـصـت ديـن هـواهـم ... فـحـبـهـم لـي نـسـكُ

أو قوله:

ظـبـي مـن الـتـرك بـت مـن ولـهـي
أرضـى بـسـمـع الـيـسـيـر مـن كـلـمـه
يـبـخـل حـتـى بـذكـر عـاشـقـه
وذاك مـن ضـيـق عـيـنـه وفـمـه

وكذلك يصف في نصوص أخرى مجلس الشراب حيث يكون الساقي غلامًا تركيًا:

رشـأ مـن جـآذر الـتـرك لـكـن
حـاز إرث الـجـمـال مـن بـلـقـيـس
فـابـتـدرنـا الـصـبـوح والـلـهـو لـمـا
نـبـه الـصـبـح دقـة الـنـاقـوس
قـهـوة تـحـسـد الـعـمـائـم لا تـسـ
ـكـن لـمـا تـدار غـيـر الـرؤوس
مـن يـدي شـادن يـكـاد يـعـيـ
ـد الـراح سـكـرى بـخـلـقـه الـمـأنـوس

ويصف في مواضع أخرى غلامًا راقصًا وغلامًا زامرًا وغلامًا يضرب بالعود:

فــتــن الأنــام بــعــوده وبــشــدوه
شـاد تـجـمـعـت الـمـحـاسـن فـيـه
حــتــى كـأن لـسـانـه بـيـمـيـنـه
أو أن مـا بـيـمـيـنـه فـي فـيـهِ

وهـي نـصـوص تـصـف في ما تـصـف أجـواء دائـرة الطرب التي يكون الغلمان مركزها.

ولو كان عيبًا مثل هذا الغزل في زمان الحلي لما أثبته في ديوانه وهو من الشخصيات البارزة والمحترمة في ذلك الزمان، بل هو من أسرة دينية عريقة، كما تشير ترجماته. وقد أفرد الحلي لهذا الغزل قسمًا خاصًا، كما أفرد لمدائحه النبوية قسمًا خاصًا؛ إذ إن صفي الدين هو من وضع ترتيب ديوانه وأثبت قصائده كما يُفهم من المقدمة التي كتبها هو بنفسه، ولم يترك أمر ديوانه لغيره.

غير أن ما كان يراه صفي الدين ليس بعيب في زمانه، أصبح عيبًا في الزمان الذي يليه. فهذا ناسخ الديوان في النسخة القديمة التي استطعنا الحصول عليها يكتب قبل البدء بنسخ الأحماض «أستغفر الله مما أدنس به قلمي بكتابة هذا الفصل الذي إن يوجد بينه وبين عدم الآداب فصل ولكنني أكتبه لأجل إيضاح رداوته على من يعثر على تلاوته»[1]. فالناسخ يستغفر الله من نسخه

(1) **ديوان صفي الدين الحلي**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، =

لأحماض الحلي وكأنه يرتكب ذنبًا، في حين أن صاحب المطبعة الذي صف هذه النسخة المخطوطة وغامر بطبعها فضَّل أن يؤخر موضع الأحماض إلى آخر الديوان إذ إن صفي الدين لم يؤخرها، مبررًا فعلته بقوله: «أنه لما كان موضوعها يستهجنه بعض القوم رأيت الأصوب إثباتها آخر الكتاب فيكون مقتنيه مخيرًا عند التجليد بين إبقائها وحذفها إذ أنني لم أرَ نفسي حرًا لاختيار حذفها مطلقًا لأنه تصرف لا تجوِّزه العادة»[1]. وفي حين أن أخلاق صاحب المطبعة لم تسمح له بحذف أحماض الحلي بل ترك خيار انتزاعها «لمن يقتنون الكتاب ويستهجنون سماعها ولا سيما أرباب العيال الذين تهمهم المحافظة على الأمور الأدبية»[2] كما يشير في موضع آخر، فإن أخلاق محقّقي هذا الزمان قد سمحت لهم ليس بحذفها فقط، بل وبعدم الإشارة إليها من قريب أو بعيد. وهو الفعل نفسه الذي طال كثيرًا من الأعمال الأدبية التراثية.

وما حصل لديوان صفي الدين هو مثال واضح على تغير المعايير الأخلاقية الاجتماعية من زمانٍ إلى زمانٍ آخر، فبطبيعة الحال لو كان صفي الدين في زمن الإسلام

= 2005)، ص537. وهي نسخة مسحوبة على نسخة قديمة بنفس الصف القديم.

(1) **الديوان**، ص443.

(2) **الديوان**، ص548.

الأول لما كتب في هذا الموضوع، ولو كان في زماننا أيضًا لصعب عليه أن يكتب وينشر ما يكتبه، لكنه كان في زمنه، وزمنه غير زمننا. والمفارقة أن زمان الحلي كانت فيه المجتمعات مرنةً في معاييرها الأخلاقية وهي التي تعيش حالة انحطاط ثقافي، في حين أن مجتمعاتنا المنفتحة على التطور الثقافي ـ وإن كانت هي غير متطورة ـ متشددةٌ في معاييرها الأخلاقية!

نعود إلى صفي الدين، فقد ذكرنا أن صفي الدين لم يكن يعتبر الغزل في الغلمان عيبًا سواء ما فحش منه أو ما عف، ومن مظاهر عدم الاعتبارية هذه هو تعريضه بمدح الملك الصالح أحد ملوك بني أرتق في آخر قصيدة حمضية طويلة، تصف مغامرته الجنسية مع جارية، طلبت أجرها في نهاية القصيدة وهو لا يملك المال، ولكنه طمأنها بأنه سيعطيها من عطايا الملك الصالح الذي هو ظل الله على الأرض كما يصفه الحلي، وبذلك أجاد التخلص من الحمضيات إلى المدح. نقتطف من هذه القصيدة ما يشير إلى شيوع حب الغلمان في ذلك الزمان:

حيرتني بفترة الأعين الحو
رِ فتاة كأنها حورية

ذات ردفٍ كأنه دعص كافو
ر بقعر الوردة الجورية

قدري التدوير معتزلي الحجـ
ـم أعماقه أشعرية
شغفت بي وكنت أشغف بالمر
دِ فصارت بالحسن عندي حظية
حلَّفتني أن لا أنيك غلامًا
فتجرعتها أمر إليِّة
ثم لما مرت شهور ولا
تنظر مني إلا لزوم التقية
ظفرت بي في البيت كنت وعندي
شادن رب بهجة يوسفية

وإن كان الحلي في هذه القصيدة قد عَرَّض بمدح الملك الصالح فهو في قصيدة أخرى يعرِّض بمدح من هو أعظم منه وهو علي بن أبي طالب، ففي قصيدة يصف فيها لعبه مع غلام تركي لعبة الشطرنج، على أن يأخذ منه ما يأخذ الرجل من الغلام في ذلك الزمان إن هزمه، وحين انتصر صفي الدين بكى الغلام التركي وخاطب صفي الدين:

قائلاً إن عفوت قيل كما قيـ
ـل وما شاع عنك في الخافقينِ
إن في رتبة الفتوة أصلاً
لك يعزى إلى أبي الحسنينِ
صاحب النص والأدلة والإجما
عِ في المشرقين والمغربينِ

قـلـت بـشـراك قـد أقـلـتـك إكـرا
مًـا لـذكـر الـمـولـى أبـي الـسـبـطـيـنِ

ولا يكتفي صفي الدين بذلك حتى يستخدم أسماء الشخصيات الدينية في غزله الغلماني، فيقول في غلام اسمه (علي):

كـيـف حـلَّـلـتَ يـا عـلـي دمـي فـيـ
ـك وإنـي مـن شـيـعـة الأنـصـارِ

وتـلا مـرحـبًـا فـؤادي لـلـقـيـا
ك فـنـابـت عـيـنـاك عـن ذي الـفـقـارِ

ويقول في غلام اسمه (حسين):

إذا مـا قـلَّـبـوا فـي الـحـشـر قـلـبـي
رأوا بـيـن الـضـلـوع هـوى حـسـيـن

سـمـيّـك كـان مـقـتـولاً بـظـلـمٍ
وأنـت ظـلـمـتـنـي وجـلـبـت حـيـنـي

ولكي لا يغمط الحلي الأنبياء حقهم فقد استخدم على المنوال نفسه اسم موسى ويوسف وسليمان وداود بل وحتى النبي محمد!

الحقيقة أنني لا أريد أن أدخل في إشكالية هل ما يقوله صفي الدين هو مجرد شعر يلهو به، أم حقيقة تعبر عن كلفه بالغلمان، بل سأوجه الكلام إلى ما يكشفه هذا

الغزل من ملامح حياة أهل ذلك الزمان وميولهم الجنسية. وقد ذكرتُ أول ما ذكرت هو أن غزل الغلمان هذا يدل على انتشار الغلمان من أصل أعجمي في البلاد العربية، وكلف العرب بهم، وهذا هو الملمح الأول.

الملمح الثاني: هو كساد سوق النساء ورواج بضاعة الغلمان. فمن شدة فتنة هؤلاء الغلمان أن أصبح الكلف بهم أكثر من الكلف بأجمل النسوان. يقول مثلًا صفي الدين:

خليـاني من فترة النسوانِ
وانعشاني بنشطة الغلمان

ليس يصبو لربة الخال قلبي
بل برب الأقراط جن جناني

فاخليا من فلانة خرق سمعي
واملأا مسمعي بذكر فلان

إن رآه ذوو البصائر قالوا
غير مستحسن وصال الغواني

وفي القصيدة التي ذكرناها سابقًا حيث عرض فيها بالملك الصالح شاهد آخر. ولم يقتصر تأثير الغلمان عند هذا الحد، فقد أثر حتى في طريقة الأداء الجنسي بين الرجال والنساء، إذ إنه يصف في قصيدته السابقة رغبته في أن يأتيها كما يأتي الغلام وإلا فإنه لن يقربها، وهذا ما يصرّح به في موضع آخر بقوله:

وذات جحر جادت به فصددتها
وقلت لها مقصودي العجز لا الفرجُ
فدارت ودارت سوء خُلقي بالرضى
وفي قلبها مما تكابده وهجُ

ولنا أن نتساءل لماذا هذا الكلف بالغلمان في عصر ليست الجواري الجميلات فيه نائيات عن اليد؟ وقد حاولت أن أدقق النظر في القصائد التي تصف جمال الغلمان فلم أجد إلا أنها تصف الغلمان بما يصف به الشعراء الجواري بلا أي فرق، فالغلام يشبَّه بالبدر والشمس:

جلَّ الذي أطلع شمس الضحى
مشرقة في جنح ليل بهيم
بدر ظننا وجهه جنةً
فمسَّنا منها عذاب أليم

ويشبه ريقه بالخمر:

في خيامهم قمر بالصفاح محتجب
ريقه معتقة ثغره لها حبب

ويوصف خصره بالضعف وردفه بالكبر:

لقد وهم الفلاسف حين قالوا
لطيف الجرم يفعل بالكثيف
تأمل ردفه والخصر تنظر
كثيف الردف يفعل في اللطيف

وتوصف عينه بالسلاح وخدوده بالورد:

إلى عينيه تنتسب المنايا
كما انتسب الرماح إلى ردين

تلاحظ سوسن الخدين منه
فيبدلها الحياء بوردتين

ويشبه بالرشأ والغصن:

رشا تفرد فيه قلبي بالهوى
لما غدا بجماله متفردا

قاسوك بالغصن الرطيب جهالة
تالله قد ظلم المشبه واعتدى

حُسنُ الغصون إذا اكتست أوراقها
ونراك أحسن ما تكون مجردا

وهذه كلها صفات وصفت بها النساء قبل عصر صفي الدين، ولا توجد صفة زائدة في الغلمان لا توجد في النساء، وهذا ما يجعلنا نظن أن سبب الكلف بالغلمان أنهم كانوا من الجمال الجسدي في مقام مساوٍ للنساء بحيث أن الشعراء كانوا يرون فيهم ما يرونه في النساء الجميلات وأكثر، وهذا هو الملمح الثالث. حتى أنهم من شدة كلفهم بالغلمان لا يرعوون عنهم حتى وإن نبتت لحاهم:

قالوا التحى من قد كلفت بحبه
وبدا السواد بخده الغرار
فأجبتهم ما تلك منه عجيبة
إن الظلام مطية الأنوار

وحتى أصبحت النسوان لا تؤتى إلا إذا انعدمت الغلمان:

وليس ولوعي بالفتاة لأنها
أتم من الظبي الربيب وأملحُ
ولكن لإعواز النفيس من الظبى
وما كل ظهر للكتابة يصلح

أي إن الميول الجنسية أصبحت مقلوبة في زمن الحلي، فالفتاة لا تُشتهى إلا إذا كانت تشبه الفتى، وتفعل ما يفعل الفتى، بل ولا يُلتفت إليها وهناك فتى تحت متناول اليد. حتى أصبحت الجواري تتشبه بالغلمان في ذلك العصر فأطلق عليهن لقب (الغلاميات). يقول الجاحظ في ذلك: «إن من فضل الغلام على الجارية أن الجارية إذا وُصفت بكمال الحسن قيل: كأنَّها غلام ووصيفةٌ غلامية»[1]. قال والبة بن الحُباب:

وميراثيَّة تمشي اختيالاً
من التكريه قاتلة الكلام

(1) **رسائل الجاحظ.** ج2، ص95.

لها زيُّ الغلام ولم أقسْها
إليه ولم أُقصِّر بالغلامِ

بهذا تكون مقالتنا انتهت. واقتداءً منا بصاحب المطبعة فإننا نوردُ أخف الأحماض كخاتمة، حتى لا تفسد قراءة المقال لمن لا يريد أن يقرأ مثل هذه الأشعار. يقول صفي الدين الحلي:

أنفع النوم على الوجـ ـه كذا قال الحكيم
فإذا نام نديم مثلما يرضى النديم
فله في ذاك نفعٌ وله أجر عظيم

ويقول

ولي غلام كالنجم طلعته أخدمه وهو بعض خدامي
تراه خلفي طول النهار فإن دجا لنا الليل صار قدامي

ويقول:

لما تناقض عن لقاك تصبري
وازداد فيك تهتكي وولوعي
أدخلتُ بعضي فيك من حذر النوى
ولو استطعت دخلت فيك جميعي

ويقول:

ولم أر كالمحبوب ليلة وصله
وقد غاظه لومي له وعتابيا

إذا كـان غـضـبـانًـا لـقـيـنـي بـوجـهـه
وبـالـظـهـر يـلـقـانـي إذا كـان راضـيـا

ويقول:

أيـا مـن حـاز مـلـك الـحـسـن طـرًا
ورنَّـح لـيـن عـطـفـيـه الـشـبـابُ
أمـا فـي مـال ردفـك مـن زكـاةٍ
فـيـدخـل فـيـه لـي هـذا الـنـصـاب

السيد حيدر الحلي والرؤية القَبَلِيَّة (1246 ـ 1304هـ)

يقول علي الوردي واصفًا حال العراق في القرن التاسع عشر: «وعندما حل القرن التاسع عشر أخذت رياح التمدن والتجديد تأتي من جهة الغرب عن طريق مصر والشام، وقد وقع العراق تحت تأثيرها شيئًا فشيئًا»[1]. ومن أهم الأسباب التي ساعدت على ذلك فتح نابليون لمصر وحركة التنوير التي قادها محمد علي باشا هناك، والتي انتقل تأثيرها للعراق «وبذا أصبح العراق ميدانًا للصراع بين التراث الاجتماعي الذي كان سائدًا فيه قديمًا وما جاء به الزمن من تيار حضاري»[2]. وما يميز هذا التراث الاجتماعي في رأي الوردي أمران: التعصب الطائفي والمد البدوي، اللذان هما في الحقيقة وجهان لشيء واحد «فالطائفية ليست دينًا إنما هي

(1) علي الوردي: **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م)، ج2، ص 3.

(2) المصدر السابق، ص4.

نوع من الانتماء القبلي إلى مذهب أو شخص معين، والفرد الطائفي حين يتعصب لمذهبه لا يهتم بما في المذهب من مبادئ خلقية وروحية، فذلك أمر خارج عن نطاق تفكيره، وكل ما يهتم به هو ما يوحي به التعصب من ولاء لجماعته وعداء لغيرهم، إنه بعبارة أخرى ينظر إلى طائفته كما ينظر البدوي إلى قبيلته»[1].

وقد استفحل المد البدوي في العراق في القرن الثامن عشر وذلك بسبب ضعف الحكومة، فكان الحكم الحقيقي في يد الاتحادات القبلية، وحين أتى القرن التاسع عشر برياح التجديد، قامت الحكومة بمحاولة فرض سيطرتها على العشائر، ما أدى إلى نشوب صراع بين الحكومة والشعب. ويذكر الوردي أن من أهم الأمور التي دار حولها الصراع بين الحكومة والشعب في القرن التاسع عشر هو نظام التجنيد الإجباري، «فقد حاول الوالي عمر باشا في عام 1858م أن يفرض التجنيد على السكان وكان ذلك أمرًا جديدًا عليهم، . . . وقام بعضهم بما يشبه الثورة عليه»[2]. وبسبب هذا الرفض الشعبي لاتجاه الحكومة التغييري كان العراقيون ينظرون إلى الحكومة على أنها عدو لها، وقد كان الفرد العراقي «مستعدًا أن يتحمل أعظم

(1) المصدر السابق، ص4.

(2) المصدر السابق، ص9.

المشاق في سبيل العصبية التي ينتمي إليها، . . . ولكنه عندما تطلب منه الحكومة شيئًا لا يستجيب لها وكثيرًا ما يحاول النكاية بها بدلًا من التعاون معها»[1].

وقد عاصر السيد حيدر الحلي في هذه الفترة الوالي العثماني مدحت باشا الذي رغم قُصر حياته التي انتهت باغتياله، إلا أنه ساهم في حدوث أعمال مهمة غيرت مجرى التاريخ العثماني حسب تعبير الوردي، فقد اشتهر بكفاحه في سبيل الحركة الدستورية وسعيه في القضاء على الفساد الإداري واهتمامه بالتطوير العمراني وغير ذلك. غير أن ولعه بالتغيير والتجديد كان ينقصه البصيرة بواقع المجتمع العراقي وحيثياته وكيفية التعامل معه لإحداث التغييرات بشكل هادئ وصحيح دون فرضها فرضًا، ما أدى إلى أخطاءٍ كبيرة، بسبب استخدامه العنف ضد الشعب. فعندما قام مدحت باشا بفرض التجنيد على الشعب لم تلبث أن قامت ثورة شعبية في بغداد، استطاع أن يقمعها، لكنها أعقبت ثورة أشد في وسط الفرات عُرفت بواقعة «الدغارة»، وإن كانت هذه الثورة لم تكن بسبب التجنيد بل بسبب فرض الضرائب، وقد انتهت بانتصار الحكومة وشنق رئيسين من رؤساء القبائل، بعد أن راح ضحية هذه الحرب أعداد كبيرة. وهكذا لم يكن لدى مدحت باشا حلٌّ لأي ثورة سوى السيف الذي أعمله في الشعب إعمالًا.

(1) المصدر السابق، ص10.

اللافت في الموضوع أن الحلي قد مدح هذا الوالي بعد هذه الحادثة بعدة قصائد، إحداها يقول فيها:

أثنت عليك بأسرها الدولُ وتشوقتك الأعصرُ الأُولُ
قلْ للقبائل لا نعدُّكم جمعَ القبائل كلّها رجل
يا ابن الوزارة أنت أوحدُها لا راعها بفراقك الثكلُ
في دولةٍ صلحتْ وزارتها لكَ فهي تحسدُها بك الدولُ

والثانية يقول فيها:

رواقكَ ذا لا بل وليجة خادرِ
بل الليثُ يخطو دونه خطو قاصرِ
لك العسكر الجرار والهيبة التي
مخافتها تكفي لجر العساكرِ
فسيفك فيها ناثرٌ غير ناظمٍ
ورمحك فيها ناظمٌ غير ناثرِ

بل إن الحلي قد وصف مدحت باشا في إحدى رسائله بأنه «ألحف بيضة الإسلام جناح ظله، وأقام دون حوزة الملك سدًا من زبر آرائه ونصله، ومد غطاء الأمن على الدين، وبسط العدل على جميع المسلمين. . .، حتى هتف لسان العراق: الآن بزغت شمس العدل باهرة الإشراق»[1]. وهي معانٍ نظمها مع غيرها في قصيدة ثالثة مدح بها مدحت باشا، مطلعها:

(1) المصدر السابق، 245.

أحق بالعز من لا يرهب الخطرا
ولا يعاقد إلا البيض والسُّمُرا

ويظهر لنا أن العائلات الشيعية الكبيرة في ذلك الزمان كآل كبه وآل القزويني، اللتين كان الحلي ينظم فيهما الكثير من قصائده، كان هواها مع الحكومة العثمانية، وكان بعض أشرافهما يحث السيد على نظم هذه القصائد في الولاة العثمانيين كالسيد مصطفى آل كبه والسيد ميرزا جعفر القزويني. ولا يمكننا الجزم بالسبب الحقيقي لهذه الميول، هل هو بسبب الإصلاحات العمرانية التي قام بها مدحت باشا في المناطق الشيعية كرصفه للطرق في كربلاء، أم بسبب وجود علاقات ومصالح بين الطرفين، أو بسبب عداوةٍ بين ساكني الحضر وساكني البدو كما يذكر الوردي. غير أن ما يمكننا الجزم به هو أن الحلي لم ينظم هذه القصائد لوعيه بقيم الحضارة ومناصرته لثقافة التمدن ورفضه لقيم البداوة ومعارضته لثقافة القبيلة؛ ذلك أننا سنجد أن أنساق الثقافة القبلية حاكمة لفكر الحلي ومؤطِّرة لرؤيته، وهو ما سيتجلى في معالجته لواقعة الطف في مراثيه كما سنبين لاحقًا.

يُعلق الوردي على مدح الحلي لمدحت باشا بقوله: «نقف هنا لنتساءل: كيف جاز للسيد حيدر الحلي وهو المعروف بالفضل والعزوف عن الدنيا أن يمدح واليًا

عثمانيًا قضى على ثورة شعبية وشنق زعماءها؟! الواقع أن هذا الذي فعله قد يدعو إلى العجب في زماننا أما في زمانه فكان الأمر مألوفًا لا داعي للعجب منه. إن أكثر الشعراء أو كلهم تقريبًا كانوا على هذه الشاكلة إذ هم يمدحون ويذمون فلا يبالون بما في قولهم من غلو أو باطل أو كذب. وجرى الكتاب على ذلك أيضًا حيث شغلتهم عباراتهم المنمقة المسجوعة عما في الحياة من حقائق صارخة. فقد كان العرف السائد بين الناس هو أن يكون الاهتمام بجودة النظم وتنميق العبارة أكثر من الاهتمام بما وراء ذلك من حق أو باطل. وما زال بعض الشعراء والكتاب يسيرون على هذه الوتيرة حتى الآن»[1].

والحقيقة أن تعليق الوردي يثير مشكلة أدبية شائكة نوعًا ما، هي الفرق بين الشعر كنص جمالي والشعر كنص ثقافي، لكننا لن نعالج هذه المشكلة هنا لأن ذلك سيخرجنا عن موضوعنا الرئيس، نكتفي بالإشارة إلى أن الغذامي في كتابه (النقد الثقافي) قد عالج هذه المسألة بتفصيلٍ أكثر، على المستزيد الرجوع إليه.

نعود إلى الحلي ومدحه الذي أوردناه قبل قليل. إننا نلاحظ أن هذا المدح لا يختلف كثيرًا عن مدح القدماء لملوكهم الذين كانوا يحاربون بالسيف والرمح ويلبسون

(1) المصدر السابق، ص246.

العمائم ويقودون الجيوش الجرارة لقتل الأعداء دون رحمة، أي إن آثار الحضارة لا تبدو ظاهرة في شعر الحلي، بل آثار البداوة. ولو دققنا النظر في لاميته السابقة لوجدناها مشابهة لقصيدة المتنبي في مدح بدر بن عمار، التي يقول فيها:

سَارَ وَلا قَفْرَ مِنْ مَوَاكِبِهِ
كَأَنَّمَا كُلُّ سَبْسَبٍ جَبَلُ

أَنتَ لِعَمْرِي البَدرُ المُنيرُ وَلَـ
كِنَّكَ فِي حَومَةِ الوَغَى زُحَلُ

مِثْلُكَ يَا بَدرُ لا يَكُونُ وَلا
تَصلُحُ إلاّ لِمِثلِكَ الدُوَلُ

وأعتقد أن الكثير من شعر الحلي يُمكن أن نجد لهُ شبيهًا في التراث، لكن موضوعنا هنا ليس هذا. ما أريد أن أقوله أن هذا التشابه بين شعر الحلي وشعر القدماء ليس تشابهًا في القوافي والألفاظ والمعاني فقط، بل هو نِتاجُ تشابهٍ في الثقافة القبلية التي كانت تؤَطِّرُ رؤية القدماء لمواضيعهم المعالجة في شعرهم والتي هي مؤطرة أيضًا لرؤية ابنهم الحلي الذي ورث ليس أشعارهم فقط بل ثقافتهم أيضًا، رُغم الفاصل الزمني بينهم وبينه، ورغم معاصرته لبدايات تَكوُّن ثقافة مختلفة لا نجد لها أثرًا في شعره. وسيكون مدارُ تحليلنا مراثيه في جده الحسين التي

تعتبر أجود شعره، لنبين طبيعة الرؤية القبلية الموجودة لدى الحلي، رغم أن موضوع رثاء الحسين لا علاقة له في الظاهر بموضوع القبيلة وأعرافها وتقاليدها، لكن ثقافة القبيلة حين تكون نسقًا ثقافيًا ضامرًا لدى شخصٍ فإنها تظهر في معالجته لأي موضوع مهما كان بعيدًا عن موضوع القبيلة، لكنها لا تظهر بجلاءٍ أحيانًا، بل متسترةً بالخطاب الجمالي الذي لا يستطيع القارئ العادي أن ينفذ إلى ما وراءه، كما يشير الغذامي في نقده الثقافي. وهذه هي حيلة الأنساق الثقافية التي تظل تتسرب من جيلٍ إلى جيل في الخطاب الشعري.

ولبيان الرؤية القبلية للحلي في مراثيه سنقسم الكلام على عدة مظاهر مترابطة في الواقع لأنها تتضافر لتكوين الرؤية القبلية، لكننا سنتكلم عن كل مظهر على حدة. وهذه المظاهر هي:

- **أولًا: الشجاعة كقيمة عليا**

يقول أبو تمام:

وَإِذا رَأَيــتَ أَبــا يَــزيــدٍ فــي نَــدىً
وَوَغــىً وَمُــبــدِئَ غــارَةٍ وَمُــعــيــدا

يَــقــري مُــرَجّــيــهِ مُــشــاشَــةَ مــالِــهِ
وَشَــبــا الأَسِــنَّــةِ ثُــغــرَةً وَوَريــدا

أَيـقَـنـتَ أَنَّ مِـنَ الـسَـمـاحِ شَـجـاعَـةً
تُـدمـي وَأَنَّ مِـنَ الـشَـجـاعَـةِ جـودا

يتمحور الفكر القبلي حول قيمتين أساسيتين تقعان في أعلى السلم القيمي لديه، وهما: الشجاعة والكرم وما ارتبط بهما. فكانت قيمة الرجل في نظر القبيلة «تقاس بمقدار ما يبدي من نخوة وسخاء في عشيرته من جهة وما يبدي من شجاعة وإقدام في غزو الآخرين من الجهة الأخرى»[1]. وذلك بسبب طبيعة الحياة التي تعيشها القبيلة، فهي تعيش في حروبٍ مستمرة يأكلُ فيها القوي الضعيف، فيكون وجود الشجاعة سببًا رئيسيًا في وجود الجماعة واستقلالها وعزتها، وانتفاؤها يؤدي إلى هلاك القبيلة وذلتها. أما الكرم فتفرضه طبيعة الحياة القاسية والترحل في الصحراء الذي يُحوج إلى التزود من الغير. ولذلك أنت تجد في قراءتك للتراث أن هاتين الصفتين لا تخلو منهما قصيدة، بل في كثير من الأحيان ستجدهما تحضران معًا، كما في أبيات أبي تمّام السابقة. غير أن قيمة الشجاعة في البيئة البدوية تكون هي القيمة العليا، أي إنها تكون في أعلى سلم القيم لدى المجتمع، وهي قيمة رئيسية قلما تخلو منها قصيدة من قصائد المدح أو الفخر أو الحماسة، في حين أن القيم الأخرى لا يكون حضورها رئيسيًا ومركزيًا بشكل عام.

(1) المصدر السابق، ص5.

وإذا رجعنا إلى مراثي الحلي، سنجد أن قيمة الشجاعة تحتل المساحة الكبرى في مراثيه كركيزة أساسية تنبني عليها القصيدة بشكلٍ عام. فحين يصف الحسين أو بني هاشم فلن تجده يتكلم عن حُسن أخلاقهم، أو عن حُسن وجوههم، أو عن سعة علمهم، أو عن رجاحة عقلهم، أو غير ذلك، إلا لمامًا. لكنك حتمًا لن تجد قصيدة إلا ويصفهم فيها بالشجاعة والأنفة والحمية ورفض الذل والبأس في القتال وغير ذلك، وهناك من القصائد ما لن تجد فيها غير كلامه عن الشجاعة، وهو ما يعني أن الصورة الأساسية للحسين في ذهن الحلي هي صورة الفارس الشجاع، وهو ما يعني أن القيمة العليا في ذهن الحلي هي قيمة الشجاعة التي لا يدانيها أي قيمة أخرى.
يقول الحلي واصفًا الحسين:

بأَبي طامحًا بطرف إباء
لم تجُل وسطه لِضيم قذاةُ
مُنتضٍ للوغى صَفيحةَ عَزمٍ
وهو تلك الصفيحة المُنتضاة

ثم يعرج على بني هاشم بقوله:

كفلتهم بحجرها الحرب قِدمًا
والمواضي عليهم حانيات
وإذا ما انتسبتُهم فَفتاهم
أبواه الهيجاء والمرهفاتُ

إن تصوير الحلي لفتيان بني هاشم على أنهم تربوا في حجر الحرب وأنهم ينتسبون إليها وإلى السيوف التي يقاتلون بها، بدل أن ينتسبوا إلى آبائهم الواقعيين، هو بَدَلٌ تخييلي يُفضي إلى تأكيد مركزية الشجاعة كقيمة. ولذلك نجد أن الحلي يكرره في موضع آخر بقوله:

يا فِئَةً لم تدرِ غير الوَغى
أُمًّا ولا غير المراضي أَبا

وهو معنى لا يخفى أنه مأخوذ من الثقافة الحربية التي يتحدر الحلي منها، ونجده متكررًا عند كثير من الشعراء. يقول المتنبي مثلًا:

وَإِن عَمَرتُ جَعَلتُ الحَربَ والِدَةً
وَالسَمهَرِيَّ أَخًا وَالمَشرَفِيَّ أَبا

وقد لا يكتفي الحلي بوصفه للشجاعة بل يتفرع منها لصفات متفرعة منها، كصفة الإباء. يقول مثلًا واصفًا الحسين:

لقد مات لكن ميتةً هاشميَّةً
لهم عُرفت تحت القنا المتقصّد

كريمٌ أبى شمَّ الدنيَّة أنفُه
فأشمَمه شوك الوشيج المُسدّد

أرى أنَّ ظهرَ الذلّ أخشنُ مركبًا
من الموت حيثُ الموت منه بمرصدِ

فصفة الشجاعة كما قلت هي صفة مركزية في وصف بني هاشم. نادرًا ما تجد الحلي ينصرف عنها لصفة أخرى، مثل قوله واصفًا بني هاشم بالشجاعة والكرم:

أهاشمُ لا يوم لكِ ابيضَّ أو تُرى
جيادُك تُزجي عارضَ النقع أغبرا

بني الغالبيين الأُلى لستُ عالمًا
أأسمحُ في طعن أكُفّك أم قِرى؟

● ثانيًا: النسب القبَلي

قال رجل من نمير:

أنا ابن الرابعين من آل عمرو
وفرسان المنابر من جناب

فآبائي سراة بني نمير
وأخوالي سراة بني كلابِ

نُعرِّضُ للسيوف إذا التقينا
وجوهًا لا تعرض للسبابِ

إن الشاعر العربي لم يكن يفتخرُ بنسبه لمجرد الثناء على آبائه ومدح قبيلته فقط، بل لأن هذا الثناء على الآباء هو ثناء على الذات؛ ذاك أن الثقافة العربية تعتقد أن العلاقة القيمية بين الفرد وآبائه هي علاقة ذات اتجاهين، فالابن الكريم يدل على آباء كرام حتى لو لم نعرفهم،

والآباء الكرام يدلون على ابن كريم حتى قبل أن ينجبوه. لذلك فإنك تجد بعضهم حينما يهجو شخصًا لا يتعرضُ لصفاته الشخصية أحيانًا، بل يكتفي بذم قبيلته، لأن نفي الكرم عن القبيلة هو نفي للكرم عن الشخص المنتسب إليها، فأن يكون الولدُ كريمًا والآباء غير كرام فذلك شذوذٌ عن القاعدة، أما القاعدة فهي أن الكرام لا تنجب إلا الكريم، وأن اللئام لا تنجب إلا اللئيم. يقول الفرزدق:

أولَـئِـكَ آبـائـي فَـجِـئـنـي بِـمِـثـلِـهِـم
إِذا جَـمَـعَـتـنـا يـا جَـريـرُ الـمَـجـامِـعُ

بِـهِـم أَعـتَـلـي ما حَـمَّـلَـتـنـي مُـجـاشِـعٌ
وَأَصــرَعُ أَقــرانــي الَّــذيــنَ أُصــارِعُ

أَلا تَـسـأَلـونَ الـنـاسَ عَـنّـا وَعَـنـكُـم
إِذا عُـظِّـمَـت عِـنـدَ الأُمـورِ الـصَـنـائِـعُ

وَكُـلُّ فَـطـيـمٍ يَـنـتَـهـي لِـفِـطـامِـهِ
وَكُـلُّ كُـلَـيـبِـيٍّ وَإِن شـابَ راضِـعُ

إِذا قـيـلَ أَيُّ الـنـاسِ شَـرٌّ قَـبـيـلَـةً
أَشـارَت كُـلَـيـبٌ بِـالأَكُـفِّ الأَصـابِـعُ

هكذا يقرر الفكر القبلي: أن المكارم وراثة يرثها الأبناء عن الآباء، وتورثها الآباء للأبناء. إن الفرد هنا محكوم بأن يكون من الكرام أو اللئام قبل أن يولد، وأنه لا قيمة ذاتية له، بل قيمته هي قيمة قبيلته ونسبه وآبائه.

وإذا رجعنا إلى الحلي وجدنا صدى هذا الفكر يتردد. يقول الحلي مفتخرًا بنفسه:

وما عشقت سوى بِكر العلى أبدًا
ولست أخطبها إلا بذي شطبِ

وإنها لمساعٍ لا نظير لها
ورثتها عن أبٍ من هاشمٍ فأبِ

ولذلك لا نستغرب أن من يُترجمون له يُرجعون سبب شاعريته إلى أنه من بيتِ أدب، وسبب فضله إلى أنه من بيتِ فضلٍ وشرف. يقول علي الخاقاني في مقدمة الديوان: «وإذا ما نظرنا مليًّا نجد أن مدينة الحلة الزاخرة بالأدباء في القرون الثلاثة الماضية قد استطال فيها بيت الشاعر واتضحت أسرته وضوحًا غمر تاريخ الأدب في هذه المدينة... [وقد] تسالم الشيوخ والمعمرون على أن الحلي كان من الشخصيات المرموقة ذات الحول والطول والشأن والرفعة... فقد احترمه الزعيم الديني والسياسي والقبلي في آن واحد، وأحبه الأعيان والوجوه لأنه من بيت عريق عتيد بالنسب والقدسية،... فإن فيهم العلماء والأطباء والزهّاد والناسكين». ولذلك نجد الحلي يستحضر النسب كلما أراد الثناء على شخص. يقول مثلًا:

تستنهض الحجةَ المهدي من خَتمَ
الله العظيم به آباءه الحججا

من نبعةٍ تثمرُ المعروفَ مورقةٍ
في طينة المجد ساري عِرقها وشجا

الفارجين مَضيق الكرب إن نُدبوا
والكاشفين ظلام الخطب حين دجى

إن ضلَّلتهم سماء النقع يوم وغًى
كانت وجوههم في لَيلها سُرجا

ونلاحظ كيف أنه في وصفه للقبيلة استحضر صفة الشجاعة مباشرةً، لما لها من مركزية كما شرحنا، ليدل بها على قيمة الممدوح، هكذا كان وصفه كذلك لبني هاشم فهم شجعان لأنهم من أسرة شجاعةٍ وحربٍ وسيوف ورماح:

المطاعين إذا شبَّت وغًى
والمطاعيمُ إذا هبَّت شِمالا

والمحامينَ على أحسابهم
جُهدَ ما تحمي المغاويرُ الحِجالا

أُسرةُ الهيجاءِ أتراب الضُبا
خُلفاءُ السمر سَحبًا واعتقالا

وكما يمثل استحضار النسب في المدح ركيزة أساسية فهو كذلك في الذم، لأنه ناشئ من قاعدة ثقافية ثابتة، وهي كما بينا ارتباط قيمة الأبناء بقيمة الآباء. يقول

الحلي في ذم بني أمية، مستنكرًا أن يكونوا أصحاب مكانةٍ عالية تستحق الملك وهم أبناء حسبٍ وضيع:

أُميَّة غوري في الخمول وأنجدي
فما لكِ في العلياء فوزةُ مَشهدِ

هُبوطًا إلى أحسابكم وانخفاضِها
فلا نسبٌ زاكٍ ولا طيبُ مَولد

فماذا الذي أحسابكم شَرُفت به
فأصعدكم في الملك أشرف مَصعد

بني عبد شمسٍ لا سقى الله جُفرةً
تضمّكِ والفحشاءَ في شرّ مَلحدِ

ألمَّا تكوني من فجوركِ دائمًا
بِمشغلةٍ عن غصب أبناء أحمد

• ثالثًا: إثارة حمية القبيلة

قال قريط بن أنيف:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي
بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

إذًا لقام بنصري معشر خشن
عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا

بناءً على قاعدة القيمة النَسَبية للفرد كما تقررها

الثقافة القَبَلية نستطيع أن ندرك سِرَّ الإلحاح الشديد من قِبَلِ الحلي على تكرار النداءات القَبَلِيَّة التي يطلقها في مواطن كثيرة من مراثيه؛ إنهُ يذكِّرُ أبناء هاشم بنسبهم دائمًا في معرضِ لومهم على سكوتهم عن قتال من اعتدوا عليهم، فهم تارةً أبناء نزار، وهم تارةً أبناء لؤي، وهم تارةً أبناء فهر، وهم تارةً أبناء غالب. وذلك أنه من العار في الثقافة القبَلية أن يتنكَّبَ الفردُ عن الطريق الذي رسمه أجداده؛ فإذا كان أجداده شجعانًا فعليه أن يكون شجاعًا، وإذا كانوا كرماء فعليه أن يكون كريمًا. إن التشابه مع الآباء هو شرطٌ وجودي على الابن أن يحقّقه، وإن لم يفعل ذلك فإنه سيجلب العار للقبيلة، ولا يستحق أن ينتسب إليها.

على هذه القاعدة ترتكز نداءات الحلي لبني هاشم لإثارةِ حميتهم، ولو انتفت هذه الفكرة لما كانت لهذه النداءات أية قيمة تذكر، ولما وجدناها تتكرر بشكلٍ مُلحٍّ ولافت. يقول الحلي ناسبًا بني هاشم للؤي ولنزار، ومستنكرًا عليهم عدم وفائهم لسيرة آبائهم، وهو ما يعني وصمةَ عارٍ وفق الثقافة القَبَلية، سيتخذها الأعداء وسيلةً للشماتة:

ما هاشم إن كنتَ تسألُ هاشمٌ
بَعد الحسين ولا (نزار) نزارُ

ألقت أكفُّهُم الصفاحَ وإنَّما
بشبا الصوارِم تُدرك الأوتارُ

(أبنـي لِـويّ) والـشـمـاتـةُ أن يُـرى
دمكـم لـدى الـطـلـقـاءِ وهـو جُـبـارُ

أتـوانـيًـا ولـكـم بـأشـواط الـعُـلـى
دونَ الأنـــام الـــورد والإِصـــدار

مـاذا الـقـعـود وفـي الأُنـوفِ حـمـيّـةٌ
تـأبـى الـمـذلَّـةَ والـقـلـوبُ حِـرارُ

أتـطـامـنـت لـلـذلّ هـامـةُ عِـزّكـم
أم مـنـكـم الأيَـدي الـطـوالُ قِـصـارُ

ويقول أيضًا ناسبًا بني هاشم إلى لؤي ومضر، يدعوهم لتنكيس أطرافهم ولف رايتهم، إذ لا وجه لهم ليرفعوه أمام الناس، وليقاتلوا به، بعد أن جرى ما جرى عليهم وهم لا يحركون ساكنًا:

لـتـلـوِ (لـويٌّ) الـجـيدَ نـاكـسـةَ الـطـرفِ
فـهـاشـمـهـا بـالـطـف مـهـشـومـة الأنـفِ

ويـا (مضرَ الـحـمراء) لا تـنـشـري اللـوا
فـإنَّ لِـواكِ الـيـوم أجـدر بـالـلّـف

بـنـي الـبـيـض أحـسـابًـا كـرامًـا وأوجـهًـا
وسـامًـا وأسـيـافًـا هـي الـبـرق فـي الـخـطـفِ

ألـسـتـم إذا عـن سـاقـهـا الـحـرب شـمَّـرت
وعـن نـابـهـا قـد قـلَّـصـت شـفـة الـحـتـفِ

فكيف رضيتم من حرارةِ وِترها
بماء الطُلا منكم ضبا القومِ تستشفي

ويقول أيضًا ناسبًا إياهم إلى غالب:

حيَّ على الموتِ بني غالبٍ
ما أبرد الموت بِحرِّ الضبا
قُومي فأما أَن تُجيلي على
أشلاءِ حربٍ خيلك الشُزَّبا
أَو ترجعي بالموت محمولةً
على العوالي أغلبًا أَغلبا

أما في أماكن أخرى فينسبهم إلى فهر، مذكرًا إياهم بمجد آبائهم، وهو المجد الذي استبدله الأبناء بالذل:

يا (آل فِهرٍ) أين ذاك الشبا
ليست ضُباكِ اليوم تلك الضُبا
للضيم أصبحت وشالَت ضُحًى
نَعامةُ العزِّ بذاك الإِبا
ما الذلَّ كلّ الذل يومًا سِوى
طرحكِ أثقال الوغى لُغّبا

قاصدًا من كل ذلك إثارة حميّتهم، والتجهيز للثورة بدل الجلوس وذرف الدموع:

قوِّضي يا خيامَ عليا (نزارٍ)
فلقد قوَّض العمادُ الرفيعُ

واملئي العينَ يا أُميَّة نومًا
فحسينٌ على الصعيدِ صريعُ
ودعي صَكّةَ الجباهِ (لويٍّ)
ليس يُجديك صكُّها والدموعُ
أفلطمًا بالراحتين فهلَّا
بسيوفٍ لا تتقيها الدروعُ

• رابعًا: التعريض بسبي نساء بني هاشم

يقول عمرو بن كلثوم:

(ورثنا) المجد قد علمت مَعَدٌّ
نطاعن دونه حتى يبينا
بشبَّان يرون القتل مجدًا
وشِيبٍ في الحروب مجربينا
على آثارنا بيضٌ حسانٌ
نحاذر أن تُقسم أو تهونا
يقتن جيادنا ويقلن لستم
بعولتنا إذا لم تمنعونا

أن تُسبى نساء قوم فليس لذلك إلا معنىً واحدٌ: إن هؤلاء القوم هم أذلة وليسوا أعزة؛ لذلك وجدنا أن عمرو ابن كلثوم يقرن صفة المجد الموروث من الآباء بحماية نسائهم، أي إن الأمرين مترابطان، وزوال أحدهما يعني زوال الآخر. لهذا يعيِّرُ الفرزدق جرير بقوله:

وَلَم تَمنَعوا يَومَ الهُذَيلِ بَناتِكُم
بَني الكَلبَ وَالحامي الحَقيقَةَ مانِعُ

غَداةَ أَتَت خَيلُ الهُذَيلِ وَراءَكُم
وَسُدَّت عَلَيكُم مِن إِرابَ المَطالِعُ

دَعَت يا لَيَربوعٍ وَقَد حالَ دونَها
صُدورُ العَوالي وَالذُكورُ القَواطِعُ

الحلي لا يُفوِّت هذه الفكرة، في سبيل تحقيق هدفه من إثارة حمية بني هاشم:

أَصبرًا وبيضُ الهندِ لم يُثن حدّها
ضِرابٌ يَردّ الشوس تُدمى رقابها

وتِلكَ بأَجراعِ الطفوفِ نِساؤكم
يَهدُّ الجبالَ الراسيات انتحابُها

حَواسرَ بين القوم لم تلقَ حاجبًا
لها اللهُ حَسرى أين منها حِجابها

هواتفُ من (عَليا قريشٍ) بعصبةٍ
قَضوا كسيوفِ الهند فُلَّ ذُبابها

أفتيان (فِهرٍ) أين عن فتياتِكم
حميَّتكم والأُسد لم يُحم غابها

إن بني هاشم الذين ورثوا المجد من فهرٍ مُستنكرٌ عليهم من قبل الحلي السكوت على أن تسبي الأعداء نساءهم:

أللهُ يـا هـاشـمُ أيـن الـحـمـى
أيـنَ الـحـفـاظُ الـمـرُّ أيـن الإِبـا

أَتـشـرقُ الـشـمـس ولا عـيـنُـهـا
بـالـنـقـع تـعـمـى قـبـل أن تـغـربـا

وهـي لـكـم فـي الـسـبـي كَـم لاحـظـت
مـصـونـةً لـم تـبـدُ قـبـل الـسِـبـا

إن ذلك في نظر الحلي من العجائب:

وبـنـاتُ فـاطـمـةٍ غـدت   حَـسـرى تـجـاوَبُ بـالـنـيـاح
عـجـبًـا لـهـا تـغـدو سـبـايـا   وهـي مـن (حـيّ لـقـاح)

ذاكَ أن مجد الآباء الذي يفترض من الأبناء الحفاظ عليه قد ضاع، وعلامةُ ذلك هو سبي النساء، الذي هو علامة على ذل أبناء أصحاب العرانين العلى، والعرنين ما هو إلا رمز للعزة، وما كسره إلا رمز للذلة:

واهًـا عـرانـيـنَ الـعُـلـى   عـادت أُنـوفـكـم جـديـعـه
مـا هـزَّ أضـلـعَـكـم حـداءُ   الـقـوم بـالـعـيـس الـضـلـيـعـه
حَـمـلـت ودائـعُـكـم إلـى   مَـن ليسَ يـعـرفُ مـا الـوديـعـه

أي إن عِظَمَ مصيبة سبي النساء ليس كامنًا في المصيبة نفسها، بل في أن هذه المصيبة علامة على مصيبة أعظم، ألا وهي هوان القبيلة، ولذلك أنت تجد أن الأمرين مقترنان في شعر الحلي: ذكرُ سبي النساء وذكر مجد الآباء الضائع والمُستبدل بهوان الأبناء.

• خامسًا: التفسير القبلي لواقعة الطف

بعد أن اتضحت لدينا معالم الثقافة القبَلية في شعر الحلي مما سبق نستطيع أن نفهم سبب تفسير الحلي لما جرى في كربلاء على أنه صراع قبلي، بين قبيلتين هما: بني هاشم وبني أمية، وهو الصراع الذي كان موجودًا قبل النبي، وظل موجودًا في حياة النبي، واستمر بعد رحيل النبي، وعلامة استمراره في نظر الحلي هي واقعة كربلاء التي يلخصها في قوله:

أبا حسنٍ حربٌ تقاضتك دينَها
إلى أن أساءت في بنيك التقاضيا

إن واقعة كربلاء لا تمثل في نظر الحلي صراعًا بين الخير والشر، أو بين العدل والظلم، أو غير ذلك. إنها صراع بين قبيلتين، قبيلة بني هاشم التي أصبحت في قمة الهرم بالسيف الذي أخضعت به بني أمية وقتلت شرفاءهم وأذلت أعزّاءهم، وقبيلة بني أمية التي أخذت وِترَها من بني هاشم بعد موت النبي، فاستخدمت طريقة بني هاشم نفسها ألا وهي السيف، فقتلوا شرفاءهم وأذلوا أعزاءهم. إن واقعة كربلاء بهذا المنطق ما هي إلا دَينٌ كان على بني هاشم أن يدفعوه لبني أمية:

فوديعة الرحمن بين عباده
قد أودعته (أمية) رمضاءها

إذ ألقَح (ابنُ طليق أحمد) فتنةً
وَلدت قلوبُهم بها شحناءها

حَشدت كتائِبَها على (ابن محمدٍ)
بالطفّ حيثُ تذكَّرت آباءها

الله أكبر يا رواسي هذه الأ
رضِ البسيطةِ زايلي أرجاءها

يَلقى (ابنُ منتجع الصلاحِ) كتائبًا
عَقدَ (ابنُ مُنتجع السفاحِ) لِواءها

إن كربلاء هي حربٌ بين أبناء كان آباؤهم يتحاربون في السابق، فمحمد انتصر على أبي سفيان، والآن جاء ابن أبي سفيان لينتصر على ابن محمد:

(أَهاشمُ) (تَيمٌ) جلَّ منكِ ارتكابُها
حرامٌ بغير المُرهفاتِ عتابُها

فقل (لِنزارٍ) سوِّمي الخيل إنَّها
تحنُّ إلى كرِّ الطِراد عِرابُها

حرامٌ على عينيكِ مضمضةُ الكَرى
فإنَّ لَيالي الهمِّ طال حسابها

فلا نومَ حتَّى توقَد الحرب منكُم
بملمومةٍ شهباء يُذكي شهابها

تَساقى بأفواهِ الضُبا مِن (أُميَّةٍ)
مُدام نجيعٍ والرُؤس حُبابها

عَجبتُ لكم أن لا تجيش نفوسكم
وأَن لا يقيءَ المرهفاتِ قِرابها

وهذي (بنو عَصَّارة الخمرِ) أصبحت
على مِنبر (الهادي) يَطنُّ ذُبابها

رَقدتِ وهبَّت منكِ تطلبُ وِترها
إلى أن شَفى الحِقد القديم طِلابُها

إنها دائرةٌ تدور، فالأيدي التي ثناها علي بن أبي طالب عادت لتثني أيدي أبنائه:

غريبًا أرى يا غريب الطفوف
توسُّدَ خدَّيك كثبانَها

وقتلك صبرًا بأيدِ أبوك
ثناها وكسَّر أوثانها

هذه الرؤية القبلية لواقعة كربلاء هي التي تفسر لنا سبب تكرار لفظة (بني) في وصفه لأي من الفريقين المتقاتلين، فالفريق الأول هو بنو هاشم وبنو محمد وبنو منتجع الصلاح. . . ، والفريق الثاني هو بنو أمية وبنو منتجع السفاح وبنو حرب وبنو مروان وبنو الطلقاء. . . ، إن هذا التكرار اللافت للنظر لهو استحضارٌ من جهة لقانون القيمة القبلية للفرد الذي شرحناه سابقًا، حيث أن الآباء الصالحين أنجبوا أبناء صالحين، والآباء الطالحين أنجبوا أبناء طالحين كذلك. وهو من جهة أخرى تأكيد

على الرؤية القبلية لواقعة كربلاء التي كانت بين (أبناء) لآباء كانوا يتقاتلون من قبل. والجهتان هما دلالة على ترسخ نسق الثقافة القَبَلي عند الحلي الذي جعله يفسر كل شيء بمنطق القبيلة:

فإنَّ دماكم طِحنَ في كلّ معشر
ولا ثارَ حتَّى ليس تبقين معشرا

فقلْ (لنزارٍ) ما حنينُكِ نافعٌ
ولو مُتِّ وجدًا بعدهم وتزفّرا

حرامٌ عليك الماء ما دام موردًا
(لأبناء حربٍ) أو ترى الموت مصدرا

(ألِلهاشميّ) الماءُ يَحلو ودونه
ثوت قومه حرّى القلوب على الثرى

وتهدأ عينُ (الطالبيّ) وحَولها
جفونُ (بني مروانَ) ريّا من الكرى

• سادسًا: مركزية الثأر في الرؤية القبلية

تقول كبشة أخت عمرو بن معد يكرب:

أرسل عبد الله إذ حان يومه
إلى قومه أن لا تخلوا لهم دمي

ولا تأخذوا منهم إفالاً وأبكرًا
وأترك في بيتٍ بصعدة مظلم

فإن أنتم لم تقتلوا واتديتمو
فمشوا بآذان النعام المصلم

ولا تشربوا إلا فضول نسائكم
إذا أنهلت أعقابهن من الدم

هل بنا حاجةٌ أن نتساءل بعد أن عرفنا ما عرفنا عما كان يريد الحلي من استثارته لحمية بني هاشم وتذكيرهم بأمجاد آبائهم وشجاعتهم والتعريض بسكوتهم وسبي نسائهم الدال على هوانهم؟ أظن أن الإجابة هي: لا. إذ إن المسكون كالحلي بأنساق الثقافة القبلية لن يفكر تفكيرًا أبعد من تفكير جده الجاهلي تأبط شرًا الذي قال واصفًا نفسه:

قليل غرار النوم أكبر همه
(دم الثأر) أو يلقى كميًّا مسفَّعا

إن الكائن القبلي حينما يُقتل له قتيل من قبيلته لا يمكن أن يستبدل ثأره بفدية كما تشير أخت معد بن يكرب أو يجنح للسلم أو المصالحة. إن الزمن يتوقف لديه ولا يمكن أن يسري من جديد حتى يؤخذ هذا الثأر ويسفك دم القاتل، مثلما توقفت القريحة الشعرية عند قبيضة الجرمي حتى بَرَّ بيمينه وأخذت قبيلته ثأر قتيلها:

لم أر خيلاً مثلها يوم أدركت
بني شمجى خلف اللهيم على ظهرِ

أبــرَّ بــأيــمــانٍ وأجــرأ مــقــدمًــا
وأنـقـض مـنـا لـلـذي كـان مـن وِتـرِ

فأصبحتُ قد حلَّت يميني وأدركت
بنو ثُعَلٍ تبلي وراجعني شعري

هكذا بالضبط يفكر الحلي، فالصفحُ في عُرف الثقافة القبلية عن دم الثأر غير واردٍ تمامًا، ولأن الحلي ينتمي إلى هذه الثقافة فالصفحُ والمسالمة من الأمور المرفوضة لديه:

أطـريـدةَ الـمـخـتـار لا تـتـبـجّـحـي
فـيـمـا جـرت بـوقـوعـه الأَقـدارُ

فـلـنـا وراء الـثـار أغـلـبُ مـدركٌ
مـا حـالَ دون مـنـالـه الـمـقـدارُ

إن الزمن كما قلنا يتوقف في الثقافة القبلية حتى يؤخذ الثأر، فالثأر لا ينام ولا يبرد مهما طالت الفترة، وحتمًا سيأتي اليوم الذي يؤخذ فيه هذا الثأر:

لـكِ الله مـن مـوتـورةٍ هـانَ غَـلـبُـهـا
وعـهـدي بـهـا صَـعـب الـمـرام غـلابـهـا

أَفي الحقِّ أن تحوي صفايا تراثكم
أَكـفٌّ عـن الإسـلامِ طـال انـجـذابـهـا؟

وتَـذهـب فـي الأحـيـاءِ (هـدرًا دمـاؤكـم)
ويـبـطـل حـتَّـى عـنـد حَـربِ طِـلابـهـا؟

فَهل (تصفح) الأَفعى إذا ما تلاقيا
على تِرةٍ كفُّ السليمِ وَنابها؟
أيخرجها من مستكنٍّ وِجارها
ويَصفو له بالرغم منها لَصابها؟
فما تلكَ مِن شأنِ الأفاعي فلِم غَدتْ
بها مُضر الحمراء ترضى غضابها

وفق هذا المنطق القَبَلي يصبحُ المهدي المنتظر هو (طالبُ الثأر) ولا شيء آخر. إن المهدي لن يخرج وفق هذا المنطق ليصلح العالم وينقله إلى مرحلة جديدة ومستقبل مشرق. إنه يخرج ليأخذ ثأر أبيه القديم. إنه يخرج ليكمل الصراع بين بني أمية وبين بني هاشم. ألم نقل إن الصراع القبلي هو دائرة تدور ولا تتوقف، هكذا كان يفكر الحلي بالمنطق القبلي، فالمهدي المنتظر ابن الحسين من قبيلة بني هاشم، وعليه أن يأخذ ثأره من ابن معاوية من قبيلة بني أمية، فالدائرة دارت في كربلاء على بني هاشم، والحلي ينتظر من المهدي أن يديرها على بني أمية:

يا (مدرك الثار) كم يَطوي الزمان على
إمكان إدراكه الأعوامَ والحججا

من عُصبةٍ ولجت يوم الطفوف على
هزبركم غاب عزٍّ قطّ ما وُلجا

لا صبر (آل فِهرٍ) وابن فاطمةٍ
يُمسي وكان أمانَ الناس مُنزعجا

ألهذا يسمى المهدي (بالمنتظر)؟ وفق منطق الحلي القبلي لا يعني هذا اللقب سوى أن المهدي هو المنتظر لأخذ ثأر قبيلة بني هاشم الأكابر الشجعان من بني أمية:

ألا أينكَ اليوم يا (طالبًا)
(بماضي الذحول وبالغابرِ)
و(يا بن الأُلى) (ورثوا) كابرًا
حميدَ المآثر عن كابرِ

ومن عاقَدوا الحربَ أن لا تنام
عَن السيف منهُم يد الساهرِ

تَداركْ بسيفك وترَ الهدى
فقد أمكنتكَ طلى الواترِ

صحيح أن الحرب بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية قد وضعت أوزارها، لكن هذا لا يعني انتهاء المسألة، فالمهدي في نظر الحلي حين سيأتي سيقوم بإعادة هذه الحرب من جديد:

لقد وضعت أوزارها حربُ هاشم
وقالت قيامَ القائم الطهرِ موعدي

فداؤكَ نفسي ليس للصبر موضعٌ
فتُغضي ولا من مسكةٍ للتجلُّد

فقم وعليهم جرّد السيفَ وانتصف
لِنفسك بالعضب الجُراز المجرّد
فكم ولجوا منكم مَغارةَ أرقمٍ
وكم لكم داسوا عرينة مُلبد
وكم هتكوا منكم خباءً لحرّةٍ
عِنادًا ودقّوا منكم عنقَ أصيد

إن الحلي لا يُذكِّر المهدي بما فعلت بنو أمية بقبيلته من بني هاشم عبثًا، فوفق الثقافة القبلية لا يتم شفاء الثأر إلا إذا كانت ردة الفعل مساوية للفعل نفسه أو أكبر منه، فلو قُتل من قبيلة سيدٌ ماجد فلا يكفي لأخذ ثأره ـ في نظر القبيلة ـ أن يقتلوا عبدًا أو امرأةً من القبيلة الأخرى، بل يجب قتل سيدٍ في منزلة السيد المقتول أو في منزلة أعلى منه، أي إن الأفعال حين أخذ الثأر يجب أن تكون متماثلة مع ما فعلته القبيلة الأولى، مهما كانت أفعالهم شنيعة، فيجب أن تكون أفعال القبيلة الآخذة بالثأر شنيعة بالمقدار نفسه. هكذا تنطق الثقافة القبلية على لسان الحلي:

فلا نَصفَ حتَّى تنضحوا من سيوفكم
على كلّ مرعًى من دماهم ومورد
ولا نَصفَ حتَّى توطؤا الخيل هامهم
كما أوطؤها منكم خيرَ سيّد
ولا نَصفَ إلاَّ أن تُقيموا نساءهم
سبايا لكم في محشدٍ بعد محشد

وأُخرى إذا لم تفعلوها فلم تزل
حزازاتُ قلب الموجع المتوجّد

تبيدونهم عطشى كما قتلوكم
ظماءَ قلوب حرُّها لم يُبرّد

بهذه الطريقة فقط يُشفى ثأر قبيلة بني هاشم في نظر الحلي ويُدركُ ثأرهم، ولا طريقة أخرى، فالسيف والقتل والذبح هو الحل الوحيد ليفي المهدي المنتظر بواجبه نحو آبائه وقبيلته من بني هاشم الذين كانوا شجعانًا يأخذون ما يريدون بسيوفهم ولا ينسون ذحولهم:

يا (بن الترائك) و(البواتك)
من ضُبا البيض الصنيعه

تنميه للعلياء (هاشمُ)
أهلُ ذروتها الرفيعه

أن يلتمس غرضًا فحدّ الـ
سيفِ يجعله شفيعه

فـ(السيف) إنَّ به شفاء
قُلوبِ شيعتك الوجيعه

واطلب به بدم القتيل
بكربلا في خير شيعه

لكن هل يكفي الحلي كل هذه الوحشية التي يطلبها

من المهدي في أخذ الثأر؟ وهي الوحشية المساوية لوحشية بني أمية. إن الحلي على ما يبدو لا يبرد غليله حتى لو نزل المهدي إلى مستوى بني أمية نفسه من الدناءة والخسة والوحشية فَقَتَل رجال بني أمية بالعطش الفظيع قبل أن يهرق دماءهم كما فعلوا برجال بني هاشم، وداس بالخيل صدورهم كما داسوا جده، وسبى على النوق العجاف نساءهم كما فعلوا مع نساء قبيلته. لا، إن كل ذلك لا يبرد غليله، إن على المهدي أن يتجاوز حد الإنسانية فينتقم حتى من الأطفال الرُضَّعِ الذين لا ذنب لهم:

يا غيرةَ الله اهتفي بحميَّة الدين المنيعه
وضُبا انتقامكِ جرِّدي لطلا ذوي البغي التليعه
واستأصلي حتَّى الرضيعَ لآل حربٍ والرضيعه

هكذا وفقط هكذا يبرد غليل الحلي، وتتشفى نفسه، وينام مرتاح القلب بعد أن أدركت قبيلتهُ وِترها، على يد المهدي طالب ثأر بني هاشم. هذه هي إذن وظيفة المهدي التي يُنتظرُ منه تحقيقها عند خروجه في رأي الحلي، فبأخذه ثأر آبائه يكون المهدي قد وفى بدينه، ويكون ابنًا حقيقيًا لآبائه، ويكون فردًا منتميًا حق الانتماء إلى قبيلته، ويكون نعم المخلص لثقافة البداوة، ونعم الحامل لأنساق الثقافة القبلية، وبذلك يعم العدل والسلام الأرض، ويتحقق وعد الرب:

فـمـتـى أراك وأنـت فـي أعـقـابـهـا
بـالـرمـح تـطـعـنُ صـلـبَ كـلّ ركـيـن

حـيـث الـطـريـد أمـام رمـحـك دمـعـهُ
كـغـروبِ هـاضـبـةِ الـقـطـار هـتـونِ

والـموتُ يـسـأم قـبـض أرواح الـعـدى
تـعـبًا لِـقـطـعـك حـبـلَ كـلِّ وتـيـن

فـتـمـهّـد الـدنـيـا بـإمـرة عـادلٍ
وبـنـهـي عـلاّمٍ وقـسـط أمـيـن

خلاصة نقدية

بإمكاننا القول إن الدراسات السابقة هي تطبيقٌ عملي لنظريتين اثنتين وإن هاتين النظريتين كانتا الخلفية المنهجية لهذه الدراسات، وقد أشرنا إليهما بشكل غير مباشر في ثنايا الدراسات:

النظرية الأولى: هي النظرية النفسية والاجتماعية في الأدب، وهما في الواقع نظريتان لكل نظرية تعريفها وقواعدها لكننا قد قمنا بإدماجهما أثناء التطبيق على تراجم الشعراء، كما أدمجهما في دراسته طه حسين المهدى إليه هذا الكتاب. وقد أعرضنا عن شرحِ هاتين النظريتين هنا أو أثناء الدراسات لأنهما مشروحتانَ بشكلٍ كافٍ ووافٍ في كتب النقد والدراسات الأدبية، والناقد المطلع لا شكَّ أنه سيلمح أنهما يمثلان المنهج الأساسي لهذه الدراسات التطبيقية.

النظرية الثانية: هي نظرية المراحل الشعرية، كما أحب أن أسميها حيثُ أني لم أجد من ينظِّرُ لها، وهي آليةٌ لحل بعض التناقضات الواردة في التراجم، حيثُ الشائع في أذهان الناس وبعض النقّاد أن هناك تصورات ثابتة عن الشعراء، فالشاعر الفلاني متدينٌ والشاعر الفلاني فاسقٌ

والشاعر الفلاني شاعر بلاطٍ وغير ذلك، ولهذا تخرج لنا بعض التناقضات فالشاعر الفلاني متدين في التصور الشائع لكن في ترجمته أخبار عن فسقه مثلًا أو العكس، والحل هو أن نغير من تصورنا الثابت ونحوله لتصور متغير مرن، فالشعراء القدماء مثلنا يمرون بمراحل عمرية ومراحل شعرية مختلفة، فكما أن شعرهم لا يجري على وتيرة واحدة من الإبداع والقوة، فهم كأشخاص أيضًا لا يبقون كما هم من ولادتهم إلى مماتهم بل قد تطرأ عليهم تغيرات دينية فالفاسق يصبح متدينًا والمتدين يصبح فاسقًا لظروفٍ ما، وتطرأ عليهم تغيرات سياسية فالثائر في مرحلةٍ ما يصبح متعاونًا مع السلطة في مرحلةٍ أخرى، وتطرأ عليهم التغيرات الفكرية فقد تجده مناصرًا لتيارٍ ما ثم ينقلب عليه أو ينتمي إلى تيار آخر، وتطرأ عليهم التغيرات الاجتماعية والاقتصادية فالغني يصبح فقيرًا والفقير يصبح غنيًا فتتغير الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها أو التي يخاطبها بأشعاره، وهكذا. وقد بينا في عدد من الدراسات كيف أن بعض الشعراء قد مرَّ بمراحل عمرية مختلفة ومرَّ بتغيرات مختلفة على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو النفسي، وقد بينا أسباب هذا التغير المنطقية، ما سهَّلَ لنا حل العديد من التناقضات الظاهرية الواردة في التراجم.

والتناقضات التي مرَّت بنا في تراجم الشعراء لا تخرجُ عن ثلاثةِ أشكال:

1 ـ تناقضٌ ينشأ بسبب الأخبار الموضوعة، فكتب الأدب تنقل الأخبار بغثها وسمينها كما هي في الغالب دون تحقيق لها أو تحليل أو مساءلة أو نقد، حتى يصل الأمر إلى نقل الأخبار الغرائبية والعجائبية التي تخالف منطق الحياة، وهي أخبارٌ مخالفة بشكل واضح للعقل، لكن التراجم مع ذلك تتناقلها رغم وضوح وضعها، فضلًا عن الأخبار الأخرى التي يكون وضعها غير واضحٍ.

2 ـ تناقضٌ بين التراجم بعضها ببعض، فترجمةٌ تصور لك الشاعر على أنه شخصٌ متدين مستقيم، وتراجم أخرى تُوردُ لك أخبارًا عن فسقه ومجونه، وأعتقد سبب ذلك أن التراجمَ ـ وخصوصًا الدينية منها ـ قد تأثرت بالتوجهات الدينية والسياسية للمترجِم الذي يقوم بصياغة الترجمة لتتناسب مع توجهاته، وخصوصًا إذا كان الشاعرُ المُترجمُ له ذا علاقةٍ بالسياسة أو بالدين بشكلٍ ما.

3 ـ تناقضٌ بين التراجم وشعر الشاعرِ، حيثُ نجدُ أن ما يردُ في التراجمِ من تصورٍ عن الشاعر مُخالفٌ بشكلٍ صريح لما يستنطقه الناقد من شعر الشاعر بناءً على النظرية النفسية والاجتماعية للأدب، وربما كان هذا التناقض ناتجًا من التناقضين السابقين.

ديوانُ أبي الرقعمق[1]

(ت 399هـ ـ 1009م)

مرتبًا حسب المراحل العمرية[2]

قصائد المرحلة الأولى: وتتميز قصائد هذه المرحلة بأنها قصائد تجري على نمط قصائد المدح من بداية غزلية ثم انتقال إلى المدح، دون أن يظهر فيها أثر للحماقة أو لحياة اللهو والقصف أو للرفاه المادي.

---

(1) المصدر: **يتيمة الدهر** للثعالبي، شرح وتحقيق: مفيد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ج1، ص379.

(2) من نافل القول أن نشير إلى أن هذا الترتيب الذي اعتمدناه هو ترتيب اجتهادي وظني لا قطعي، يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب، وخصوصًا إذا عرفنا أن أغلب ما ورد في اليتيمة هو مقطوعات لا قصائد كاملة، وبالتالي فهناك احتمال أن القصيدة قد تحوي في أحد أبياتها إشارة إلى أنها تنتمي إلى مرحلة عمرية غير التي وضعناها فيها لكن هذا البيت لم يُورده الثعالبي أو ضيعه النساخ، فيكون عملنا صحيحًا وفق ما وصلنا من أبيات، وذلك لأننا نعتمد في تصنيف القصائد على المراحل العمرية على الإشارات الموجودة في الأبيات. أما ترتيب القصائد في المرحلة العمرية الواحدة فهو ترتيب اعتباطي، قمنا فيه بوضع قصائد المدح أولًا ثم بقية الأغراض، وذاك لأن قصائد المدح هي الغالبة.

(1)

قال يمدح أول وزير فاطمي يعقوب بن كلس[1]:

إن ربــعًــا عــرفــتــه مــألــوفــا
كــان لــلــبــيــض مــربــعًــا ومــصــيــفــا
غــيــرت آيــهُ[2] صــروف الــلــيــالــي
وغــدا عــنــه حــســنــه مــصــروفــا
مــا مــررنــا عــلــيــه إلا وقــفــنــا
وأطــلــنــا شــوقًــا إلــيــه الــوقــوفــا
آلــفًــا فــيــه لــلــبــكــاء كــأنــي
لــم أكــن فــيــه لــلــغــوانــي ألــوفــا
حــاســدًا لــلــجــفــون لــمــا أزالــت
فــي مــغــانــيــه دمــعــهــا الــمــذروفــا

❀ ❀ ❀

إن يــعــقــوب قــد أفــاد وأقــنــى[3]
وأعــاد الــنــدى وأغــنــى الــضــعــيــفــا
ســل ســيــفًــا مــن الــبــصــيــرة والــرأ
ي فــأغــنــاه أن يــســل الــســيــوفــا

---

(1) هو يعقوب بن كلس. وكان أول وزير للخليفة الفاطمي العزيز بالله عام 367 هجري.

(2) جمع آية وهي العلامة.

(3) أقنى: أملك وأعطى.

باذلاً للعزيز[1] دون حماهُ
مُهجةً حرةً ورأيًا حصيفا

لم تزل دونه تخوض المنايا
وترد الردى وتلقى الصفوفا

ناصحًا مشفقًا محبًا ودودًا
قائمًا في رضاه صعبًا عسوفا

ليس يخشى فساد أمر تولاه
وأضحى برأيه مكنوفا

ما رأيناه قط إلا رأينا
خلقًا طاهرًا وفعلاً شريفا

ورأينا قرمًا كبيرًا همامًا
منعمًا مُفضلاً رحيمًا رؤوفا

لذ طعم العطاء وهو إذا جا
د وأعطى يرى الكثير طفيفا[2]

خلق منه منذ كان كريمٌ
يستلذ الندى ويُقري الضيوفا

ويُريش الفقير بالبذل والجو
د ويعطي ويسعف الملهوفا

---

(1) العزيز بالله نزار بن معد بن إسماعيل (344هـ/ 955م ـ 386هـ/ 996م) هو خامس الخلفاء والإمام الخامس عشر من أئمة؟

(2) الطفيف: القليل.

فأرانا الإله صرف الليالي
أبدًا عن فنائه مصروفا

❀ ❀ ❀

(2)

وقال يمدحه أيضًا ويذكر تنصيبه للوزارة:

قد سمعنا مقاله واعتذاره
وأقلناه ذنبه وعثاره

والمعاني لمن عنيت ولكن
بك عرضت فاسمعي يا جاره

من مراديه أنه أبد الدهـ
ـر تراه محللاً أزراره

عالم أنه عذاب من اللـ
ـه مباح لأعين النظارة

هتك الله ستره فلكم هتَّـ
ـك من ذي تستر أستاره

سحرتني ألحاظه وكذا كـ
ـل مليح لحاظه سحاره

ما على مؤثر التباعد والإعـ
ـراض لو آثر الرضى والزياره

وعـلـى أنـنـي وإن كـان قـد عـذَّ
ب بـالـهـجـر مـؤثـر إيـثـاره
لـم أزل لا عـدمـتـه مـن حـبـيـب
أشـتـهـي قـربـه وآبـى نـفـاره

❁ ❁ ❁

لـم يـدع لـلـعـزيـز فـي سـائـر الأر
ض عـدوًا إلا وأخـمـد نـاره
فـلـهـذا اجـتـبـاه دون سـواه
واصـطـفـاه لـنـفـسـه واخـتـاره
لـم تـشـيـد لـه الـوزارة مـجـدًا
لا ولا قـيـل رفَّـعـت مـقـداره
بـل كـسـاهـا وقـد تـخـرمـهـا الـدهـ
ـر جـلالاً وبـهـجـةً ونـضـاره
كـل يـوم لـه عـلـى نـوب الـدهـ
ـر وكـرٍّ الـخـطـوب بـالـبـذل غـاره
ذو يـدٍ شـأنـهـا الـفـرار مـن الـبـخـ
ـل وفـي حـومـة الـوغـى كـرَّاره
هـي فَـلَّـت[1] عـن الـعـزيـز عـداه
بـالـعـطـايـا وكـثَّـرت أنـصـاره

(1) فلَّت: أي هزمت.

هــكــذا كــل فــاضــل يــده تــمــ
ســي وتــضــحــي نــفَّــاعــة ضــراره

فــاســتــجــره فــلــيــس يــأمــن إلا
مــن تــفــيــا بــظــلــه واســتــجــاره

فــإذا مــا رأيــتــه مــطــرقًــا يُــعــ
ـمِــل فــيــمــا يــريــده أفــكــاره

لــم يــدع بــالــذكــاء والــذهــن شــيــئًــا
فــي ضــمــيــر الــغــيــوب إلا أنــاره

لا ولا مــوضــعًــا مــن الأرض إلا
كــان بــالــرأي مــدركًــا أقــطــاره

زاده الله بــســطــة وكــفــاه
خــوفــه مــن زمــانــه وحــذاره

❀ ❀ ❀

(3)

وقال مادحًا:

نشدتك أن تحول عن الوداد
وعن حال الصلاح إلى الفساد

ولو عاينت ما لك في ضميري
ولو شاهدت ما لك في فؤادي

إذًا لعلمت أنك منه تمسي
وتصبح دون غيرك في السواد

فما آلوك نصحًا في وداد
ولا آلوك جهدًا في اجتهاد

وليس سوى المودة والتصافي
أبا عبد الإله لك اعتقادي

ولو في ذاك حاولت ازديادًا
إذًا ما اسطعت فيه على ازدياد

ولم أعهدك في طلب المعالي
وكسب الحمد غير فتىً جواد

ومن ألف المكارم والعطايا
كإلفك جاد عن غير اعتداد

ويوشك أن يجود بما حواه
وأن يهب الطريف مع التلاد

ووعــدك فــي الــحــيــاة لــه مــرادي
ولــســت أريــده يــوم الــتــنــاد

فـكـم مِـنـنٍ قـرنـت بـهـن شـكـرًا
كـشـكـر الـروض مـنـهـل الـغـوادي

وكـم لـك يـا مـحـمـد مـن أيـاد
لـدي ومـن جـمـيـل وافـتـقـاد



(4)

وقال مادحًا:

خليلي من عامر أسعِدا
على الشوق خِلًّا بلا مُسعد

قفا وقفة بربوع الحمى
فلولا الوفا لهوى الخرد

لما عجتُ بالركب مستنجدًا
دموعي على الطلل الملبد

معاهد لهو كأن الهوى
بها بعد زينب لم يعهد

❀ ❀ ❀

فسبحان من جعل المكرمات
جميعًا بكف أبي أحمد

وقال له كن كما تشتهي
فكان النهاية في السؤدد

وهل غيره أحد يرتجى
ويُعدي على الزمن المعتدي

❀ ❀ ❀

(5)

وقال يرثي شخصًا اسمه (حمَّاد):

لعمرك إنه رزء عظيم
وخطب أمره جلل جسيم

رزئنا من صلاة الله تترى
عليه ما دجا ليل بهيم

وما أطَّت[1] إلى البيت المطايا
وما طلعت على الأرض النجوم

لعمرك ما المصاب به خصوص
ولكن المصاب به عموم

سقى جدثًا به حماد أضحى
من الوسمي هطال سجوم

ففيه المجد أمسى والمعالي
وفيه العز والفخر القديم

أبعد وفاته يدعى همام
لخطب أو يقال بقي كريم

كأنا يوم منعاه إلينا
وقد فتكت بأنفسنا الهموم

(1) أي سارت وشقت الأرض.

ثـواكـل حـزنـهـن عـلـى الـلـيـالـي
وإن قـدم الـمـدى حـزن مـقـيـم

وكـان ربـيـعـنـا فـي كـل مَـحـلٍ
إذا ضَـنَّـت بـوابـلـهـا الـغـيـوم

جـمـيـل الـفـعـل مـحـمـود الـسـجـايـا
يـزيـن فـعـالـه كـرم وخَـيْـم[1]

❀ ❀ ❀

قصائد المرحلة الثانية: ويمكن أن نطلق على هذه القصائد القصائد الحمقاء، حيث يظهر التحول عند أبي الرقعمق في كتابة القصائد، فتجده يبدأ المديح مثلًا بالسخف بعد أن كان يبدؤه بالغزل كسابقيه من الشعراء. وتتميز هذه القصائد بذكر مجالس اللهو والحماقة وبمواضيعها الهزلية وأفكارها الحمقاء وأسلوبها الذي يبتعد عن الرصانة.

(1) الخيم: الصفات الحميدة.

(6)

وقال مادحًا، وفيها يذكر شيئًا من لهوه:

تـــوهـــمـــت أمـــرًا فـــلـــم أنـــبـــس
بـــحـــرف ونـــاديـــت بـــالأكـــؤس

حـــمـــيـــا كـــأن ســـنـــا نـــورهـــا
ســـنـــا بـــارق لاح فـــي الـــحـــنـــدس

يـــعـــاطـــيـــكـــهـــا رشـــأ طـــرفـــه
ســـريـــع إلـــى تـــلـــف الأنـــفـــس

بـــخـــد يـــروقـــك تـــوريـــده
وعـــيـــن تـــنـــوب عـــن الـــنـــرجـــس

❀ ❀ ❀

لـــه قـــلـــم أبـــدًا نـــاطـــق
بـــأســـعـــد قـــوم بـــالأنـــحـــس

إذا مـــا انـــتـــضـــاه لأمـــر رمـــى
بـــه الـــدهـــر عـــن صـــائـــبـــات الـــقـــســـي

رآه الـــوزيـــر عـــلـــى غـــايـــة
مـــن الـــفـــضـــل تـــعـــلـــو عـــلـــى الـــخـــنـــس

❀ ❀ ❀

(7)

وقال مادحًا:

أظـــن ودادهـــا مـــن غـــيـــر نـــيَّـــة
وهـــل هـــي فـــيـــه إلا مـــدعـــيَّـــه

فـــتـــاة لا تـــمـــل عـــذاب قـــلـــبـــي
ولا تـــخـــلـــيـــه وقـــتًـــا مـــن أذيَّـــه

ولا ذنـــبٌ لـــه إلا الـــتـــوافـــي
لـمـن فـي الـحـب لـيـسـت بـالـوفـيـه

ويـعـجـبـنـي الـتـمـنـع والـتـشـاجـي[1]
مـن الـخـود الـمـمـنـعـة الـشـجـيـه

فـــوا أســـفًـــا عـــلـــى حـــر يـــعـــزي
أخـــا رزء عـــلـــى عـــظـــم الـــرزيـــه

وذلـــك أن إيـــري فـــيـــه رطـــل
ومـــا فـــي حـــرهـــا إلا وقـــيـــه[2]

ومـــن بـــعـــث الـــمـــدام فـــلـــيـــس بـــدٌّ
ولاتـــك غـــيـــر بِـــكـــرٍ بـــابـــلـــيـــه

---

(1) التشاجي: شدة الشوق.

(2) الوقية: هي الأوقية، وهي من الأثقال المشهورة التي يوزن بها، ويختلف وزنها من مكان إلى مكان، فيقدره بعضهم بعشرة دراهم وبعضهم بأكثر وذلك حسب وزن الدرهم عندهم.

فثم هناك حَر شافعي
عظيم الشأن واست مالكيه[1]

ونفسي غير مائلة إليها
لأحوال مقبحة بذيه[2]

أحب دنوها وتحب قربي
وهذا لا يكون بلا بليه

وما لاقيتها إلا تلاقى
مبالانا[3] بإسقاط التقيه

وهذا الرأي لا رأي سواه
فلا تحفل بأقوال الرعيه

ولا عيش سوى تقليب بظر
وثقب من صبي أو صبيه

على أني أقول بكل شيء
سوى نيك العجوز القذمليه[4]

ولا ألوي على أحد يراني
بعين النقص والحال الدنيه

---

(1) ربما يشير إلى جواز إتيان المرأة من الدبر لدى مالك وحرمته لدى الشافعي، على أن الجواز من الأمور المختلف في نسبتها إلى مالك.

(2) بذيَّه: أي بذيئة.

(3) المبال مكان خروج البول، والبيت كناية عن إتيانها من الأمام.

(4) القذملية: الواسعة.

ومن نال العلاء حجًا ومجدًا
وأفعالاً مهذبة سنيه

تشابه خلقه والخلق حسنًا
وحسبك بالنفاسة والسجيه

تشاهد منه طودًا مشمخرًا
وأفعال الملوك الكسرويه

له أقلام كيف يشاء تجري
بتأييد القضاء بالمشيه

كأن اللفظ في القرطاس زهر
تفتح عن معان معنويه[1]

۞ ۞ ۞

(1) أي معانٍ باطنة وخفية.

(8)

وقال مادحًا:

لو برجلي ما برأسي ... لم أبت إلا بنجد
خفة ليست لغيري ... لا أراني الله فقدي
ومحال أن يرى مثـ ... ـليَ أو يبصر بعدي
رجل لا يضرطُ الضر ... طة إلا بعد جهد
فلذا الأمر تراه ... يأكل التمر بزبد
غير أني قيل عني ... إنني مغرى بدعد
وبليلى وبسلمى ... وبسعدى وبهند
ثم لا أملك شيئًا ... غير سنور وخلد
وحماقات وعَمري ... إن لي رأسًا مرندي[1]
أصبر الأرؤس في صفـ ... ـع بلا حرز وعَدِّ

❀ ❀ ❀

خُلقت كفاه من جو ... دٍ لراجيه ورفد
مورد يورد راجيـ ... ـه إلى أعذب ورد
لا خلا من مِنَّة منـ ... ـه إلى الأحرار يسدي
فهو القائم بالحـ ... ـق وموفي كل عهد

❀ ❀ ❀

---

(1) مرندي: أي صلب، إشارة لتحمله الصفع.

(9)

وقال مادحًا:

قلبي لك الخير بالأفراح معمورُ
مستبشر جذل بالفتح مسرور

خذ في هناتك مما قد عُرفت به
مما به أنت معروف ومشهور

واحك العصافير صي صي صي صصي صصصي
إذا تجاوبن في الصبح العصافير

ففيك ما شئت من حمقٍ ومن هوس
قليلهُ لكثير الحمق إكسير

كم رام إدراكه قوم فأعجزهم
وكيف يدرك ما فيه قناطير

لا تنكرن حماقاتي لأن بها
لواء حمقي في الآفاق منشور

ولست أبغي بها خلاً ولا بدلاً
هيهات غيري بترك الحمق معذور

لا عيب فيَّ سوى إني إذا طربوا
وقد حضرت يرى في الرأس تفجير

والأخدعان[1] فما زالا يُرى بهما
لكثرة المزح توريم وتحمير
وذا الفعال مع الإعراض مطرد
صفع ونقع وتيسير وتعسير
فذا وذاك وهذا ثم ذاك وذا
كذا الليالي لها صفو وتكدير لغير

❀ ❀ ❀

أستغفر الله مما قلته عبثًا
شيء وما في الصحف مسطور
أقول للنفس لما استشعرت جزعًا
وبات يردعها خوف وتحذير
إن الإمام نزارًا مدحه - فثقي -
ذخرٌ لمثلك عند الله مذخور
هو الذي ليس بعد الله من أحد
سواه في الناس محمود ومشكور
مشمر في المعالي ذيل مجتهد
وماله في سوى العلياء تشمير

❀ ❀ ❀

(1) الأخدعان عرقان في الرقبة في موضع الحجامة.

(10)

وقال مادحًا:

أترضى بالتخلف والتواني
على ضرب اللجاجة والحران[1]

وما أنا والأحاديث اللواتي
تُزهِّد في المثالث والمثاني[2]

ألا طربت إلى النشوات نفسي
وتقت إلى معتقة الدنان

كما طربت أباريق الندامى
إلى أصوات قهقهة القناني

ويومك إذ تطوف به فتاة
على الخدين منها وردتان

مهفهفة القوام إذا تثنت
تثنت كالقضيب الخيزران

ولم أر قبلها شمسًا تبدت
ولا قمرًا بأعلى غصن بان

لحاه الله من شيخ ضروط
ضجيج ضراطه بالنهروان

---

(1) الحران: العناد.

(2) المثالث والمثاني من أوتار العود، كناية عن الغناء.

ولــكــن رأســه جــلــد جــلــيــد
صــبــور عــنــد مــخــتــلــف الــطــعــان

ولــم أر قــبــلــه رأسًــا ســواه
غــدا وقــفًــا عــلــى حــرب عــوان

ولا ســيــمــا إذا الأيــدي تــوالــت
عــلــيــه والــتــقــت حــلــق الــبــطــان

❀ ❀ ❀

إلــى مــن راحــتــاه نــدى وجــود
عــلــيــنــا بــالــمــواهــب ثــرتــان

كــريــم لا يــدافــع عــن ســمــاح
جــواد مــالــه فــي الــجــود ثــان

تــنــاهــت عــنــده الآمــال لــمــا
غــدا أقــصــى الــنــهــايــة فــي الأمــانــي

❀ ❀ ❀

(11)

وقال مادحًا:

كل يوم أنا من إيـ	ـري في أمر عجابِ
ليس يخليني من هـ	ـمٍّ وحزن واكتئاب
لم يدع لي ذهبًا إلا	رماه بالذهاب
وابتدى المشؤوم أن يعـ	ـمل في أمر التباب[1]
هل مجير لي منه	أهل ودي وصحابي
أو وإلا تبت والرحـ	ـمان من لعب الكعاب
أنا مَبليٌ من بلايا	هُ بنصب وعذاب
أنا لولاه لأُلفِيـ	ـت قليل الاضطراب
وتجزيت بنزر	من طعام وشراب
ولما طال انتزاحي	عن بلادي واغترابي
لعنة الله عليه	وبراغيث الكلاب
فلكم أوقفني مو	قف خزي واكتئاب
ولكم أغلقت بابًا	من هواه دون باب
رب قد أبليتني منـ	ـه بمعتوه مصاب
عينه في كل من د	ب على وجه التراب
ثم لا يرضيه منه	غير دبر مستطاب
وبإحسان تميم	عذت من عظم مصابي

---

(1) التباب: الخسران.

بـالأمـيـر الـسـيـد الـمـا جـد والـقـرم الـلـبـاب
والـهـمـام الـمـنـعـم الـمـفـ ـضـل والـبـحـر الـعـبـاب
والـذي لا فـرق مـا بـيـ ـن جَـداه والـسـحـاب
تـنـثـنـي مـنـه إلـى ذي كـرم رحـب الـجـنـاب
رافـع دون بـنـي الآ مـال أسـتـار الـحـجـاب
لـم أزره قـط إلا بـت مـحـمـود الإيـاب
ذكـره أعـذب فـي الأنـ ـفس مـن ذكـر الـشـبـاب
ولـقـد رق عـن الـمـا ء وعـن طـبـع الـشـراب
أكـثـم فـي الـرأي والـفـضـ ـل وقـس فـي الـخـطـاب[1]

❀ ❀ ❀

(1) يقصد أكثم بن صيفي وقس بن ساعدة.

(12)

وقال مادحًا:

إنـي لـيـرتـاح قـلـبـي | إلى اصطحاب المثاني
بحيث تنفي همومي | معتقات الدنان
مـعْ شـادن ذي دلا | ل مهفهف فتان
يرنو إلي بطرف | وناظر وسنان
أعار حسن التثني | تثني الأغصان
إذا تبسم تيهًا | يفتر عن أقحوان
لأسخطن عذولي | فيه بخلع العنان
فقم رفيقي فاحثث | كؤوسنا غير واني
وهاتها كسنا البر | ق لاح من نعمان
صفراء مما اقتناها | كسرى أنو شروان
صفت ورقت ففاتت | إدراكها بالعيان
فليس تدرك بالحـ | ـس لا ولا الأذهان
روح من الراح لكنـ | ـها بلا جثمان
فالريح للمسك منها | واللون للزعفران

❀ ❀ ❀

من قال من غير خُبر | بأن في الناس ثاني
لسؤدد ابني علي | قد جاء بالبهتان
يداهما بالعطايا | وبالندى ثرتان

❀ ❀ ❀

(13)

وقال مادحًا:

رب يـوم قـد قـطـعـنـا	ه حـديـثًـا وعـتـابـا
وجـمـعـنـا بـيـن خـمـريـ	ـن مـدامًـا ورضـابـا
وشـفـيـنـا غـلـة الـنـفـس	دنـوًا واقـتـرابـا
وتـرشـفـت عـلـى شـو	قٍ ثـنـايـاه الـعـذابـا
وسـألـنـا ذلـك الـشـي	ءَ جـهـارًا فـأجـابـا

❀ ❀ ❀

ورحـلـنـا نـطـلـب الـسـ	ـيـد والـقـرم الـلـبـابـا
فـرأيـنـا الـعـز والـثـر	وة والـبـحـر والـعـبـابـا
ورأيـنـا أفـضـل الـنـا	س وأحـلاهـم خـطـابـا
يـقـظًـا يـدرك بـالـفـطـ	ـنـة مـا فـات وغـابـا
هـذبـتـه فـطـنـة الـعـلـ	ـم فـمـا يـخـشـى مـعـابـا
عـرف الـلـذة لـلـبـذ	ل فـأعـطـى وأثـابـا
وإذا مـا كـرم الأصـ	ـل زكـا الـفـرع وطـابـا

❀ ❀ ❀

(14)

وقال هاجيًا:

كــأنــمــا عـــذاره سطرا سواد في يققْ[1]
كــأنــمــا رضـــابـــه خمر بمسك قد فُتق
إن نكته فاستمعن نصحك من خل شَفَق
كن حذرًا كن حذرًا كن حذرًا من الغرق
لأنـــه مــن ســعــة يصلح للبحر طبق
إن قلت لي إني حَسنْ والحُسن مني مسترق
قلنا مقالاً بينًا لا كذبًا ولا خرق
كل امرىء صوره خالقه كما اتفق
كن غصنًا كن قمرًا كن شمس دجن في الأفق
كن يوسف الحسن الذي من طينه الحسن خلق
هل أنت إلا خلق زدت على كل خلق
يا أيها العلق[2] الذي فقحته بلا غلق
خانك في الود الذي بوده كنت تثق

❀ ❀ ❀

(1) اليقق: الشديد البياض.

(2) العلق: المخنث.

قصائد المرحلة الثالثة: وهي قصائد يردُ فيها التحسر على الشباب وأيام اللهو والقصف ومجالس الحماقة ووصفها بصفة الماضي، وعلى ذكر العمى الذي أصابه في آخر عمره، وذكر الفقر والحاجة اللذين آل إليهما.

(15)

وقال مادحًا:

كُفِّي ملامك ياذات الملامات
فما أريد بديلاً بالرقاعات
كأنني وجنود الصفع تتبعني
وقد تولت مزامير الرطانات
قسيس دير تلا مزماره سحرًا
على القسوس بترجيع ورنات
وقد مَجُنتُ وعلمت المجون فما
أُدعى بشيء سوى رب المجانات
وذاك أني رأيت العقل مطَّرحًا
فجئت أهل زماني بالحماقات

إني سأُدخل عذالي على عذل
في الحب أن عذلوني في الحرامات

أفدي الذين نأوا والدار دانية
وشتتوا بالجفا شمل المودات

كم قد نتفت سبالي في صدورهم
والصد أصعب من نتف السبالات[1]

سقيًا ورعيًا لأيام لنا سلفت
بالقفص قصَّرها طيب اللذاذات

إذ لا أروح ولا أغدو إلى وطن
إلا إلى ربع خمار وحانات

أيام أسحب أذيال الهوى مرحًا
مصرعًا بين سكرات ونشوات

عوضت منهن أحزانًا تؤرقني
بعد السرور وفرحات بترحات

لولا عذار تعالى كيف صوره
رب العباد لتعذيبي وحسراتي

كأنه مشقة من خد من شقيت
روحي بهجرانه أو عطف نونات

❀ ❀ ❀

لما حللت بدار مالها أحد
إلا أناس تواصوا بالخساسات

(1) السبال: الشعر الذي في الوجه من شارب ولحية.

لو كنت بين كرام ما تهضمني
دهر أناخ على أهل المروءات

لو نيل بالمجد في العلياء منزلة
لنال بالمجد أعنان السموات

يرمي الخطوب برأي يستضاء به
إذا دجا الرأي من أهل البصيرات

فليس تلقاه إلا عند عارفة
أو واقفًا في صدور السمهريات

يا من غدت أوجه الأيام مشرقة
بجوده مستهلات منيرات

مالي بلا سبب غودرت مطرحًا
وقد حرمت عطاياك الجزيلات

ولي مدائح قدمًا فيك سائرة
مستطرفات بألفاظ طريفات

۞ ۞ ۞

(16)

وقال مادحًا:

كُلٌّ بشعري مفتون ومشغوف
وجيد الشعر منعوت وموصوف
كلفت من أمرهم ما لا أقوم به
ومن يقوم بأمر فيه تكليف
لأنتفن سبالي طاعة لهم
والذقن إن دام ذا الإعراض منتوف
أمسي وأصبح مجفوًا ومطرحًا
هذا ورأسي وما والاه مكشوف
وبي وعندي وفي ملكي ولا رزقوا
رزقي قذال أصم السمع مكفوف
من تلك أقفية القوم الكشاخنة الـ
ـفدم الذين لهم منها مجاديف[1]
مفوفات بتنفيش وأطبعها
لا شك ما فيه تنفيش وتفويف[2]
معطوفة وبنفسي يا ابن أم قفا
على الأخادع مثني ومعطوف
كم قاتل ويداه في أطايبه
وطيب الشيء مجني ومقطوف

(1) الكشاخنة: الفسقة، والفدم: الأحمق.
(2) التنفيش: التمديد، والتفويف: التبييض.

فإن يكن ذا فلا غرو ولا حرج
فلليالي وللأيام تصريف
هذا الذي من رآه دون ملمسه
لم يأكل اللحم إلا وهو معلوف
ولم يمد إلى رأس على طرب
يديه إلا وفي اليمنى تطاريف
بينا يرى الثوب منشورًا بلا سبب
حتى يرى وهو بعد النشر ملفوف
فكم ألام وكم ألحى وهل حمقي
إلا نتيجة رأس فيه تخفيف
ألفته حَسْبُ مالي من محبته
دون البرية والمحبوب مألوف
إلف المكارم والجدوى، فتىً أسدٌ
محمد خير من ناداه ملهوف
حر إذا ذكر الأحرار مشتمل
على السماح ببذل العرف معروف
بمثله يُدفع الخطب الجليل إذا
تصرفت ببني الدنيا تصاريف
نَدبٌ نماهُ كرام سادة نجب
شم الأنوف بها ليل غطاريف
تحصى النجوم ولا تحصى فضائله
ولا يحيط بها وصف وتكييف

❀ ❀ ❀

(17)

وقال مادحًا:

لمن أمدح بالشعر لمن أقصد لا أدري
إلى من إن دجا خطب ونابت نوب الدهر
فقد والشفع والوتر ومن أقسم بالفجر
تحيرت فما ادري الـ ـذي أصنع في أمري
على أني بالدهـ ـر وبالأيام ذو خبر
ولكنيَ للحير ة سكران بلا سكر
كأني لست مخلوقًا لغير الجهد والضر
ومذ كنتُ فمدفوع إلى الفاقة والفقر
فما أصنع في مصر إذا لم أحظ في مصر
وفي الآفاق أقوام يميلون إلى شعري
ونبئت بأن القو م لا يخلون من ذكري
ففيم الترك للسير وهل في ذاك من عذر
وقد قدمت أثقالي وسيري غرة الشهر
فأما أكثر الحمق فقد سيرت في البحر
وباقيه معي يذهـ ـب في البر على ظهري
ولا أترك في مصر لذكر الحمق من أثر
فمن بعدي ليطبيـ ـه في النظم وفي النثر
ومن يلعب في الرأس من العصر إلى العصر
ومن من شدة الصفع له رأس بلا شعر

ومن هامته أقوى ... على الصفع من الصخر
ومن يضرط في الذقن ... بلا كيل ولا حزر
ومن ينتف بالدبق ... سبالات بني البظر
ولكني لا كنت ... لما فيَّ من الكبر
إذا أمراني الصفع ... تجشأت من الدبر
وهيهات ترى صفعًا ... لغيري أبدًا يمري
ألا يا منتهى الجود ... ويا ذا المجد والفخر
ويا ابن السادة الغر ... ويا ابن الأنجم الزهر
ويا أبهى من الشمس ... ضياءً ومن البدر
لماذا أنت لا تعدي ... على الأيام والدهر
همام طاهر الذيل ... سليل السادة الغر
كريم الأصل والخَيم[1] ... رحيب الباع والصدر
جواد غير مدفوع ... عن الإفضال والبر
وما زال إلى كل ... له عارفة تسري
لقد عمت أياديه ... جميع البدو والحضر

❀ ❀ ❀

(1) الخيم: الغريزة والطبع.

(18)

وقال مادحًا الحسين الرسي[1]:

عجب ما مثله عجبُ   فعلوا بي غير ما يجبُ
قرقرت بطني فواحزني   ذقن من بالسلح[2] يختضب
هربًا من شرِّها هربًا   فعسى أن ينفع الهرب
ذهب الناس فما أحد   يشتهي أن تنفخ القرب
حَزَني أني مذ زمن   ما لعبناه ولا لعبوا
ولكم بتنا على طرب   ورؤوس القوم تستلب
وكؤوس الصفع دائرة   ملؤها اللذات والطرب
وانتخبناها وهامهم   وأكف القوم تصطخب
وكأن الصفع بينهم   شعل النيران تلتهب
والعمى منهم وإن شغلوا   عنه باللذات مُقترب
سوف يدرون أيما رجل   ضيعوا مني إذا طربوا
بسيوف شركها أدم   مرهفات للعمى سبب

❁ ❁ ❁

وعجيب والحسين له   راحة بالجود تنسكب
أن شربي عنده رنق   ولديه مربعي جدب

(1) يظهر أنه من سلالة القاسم الرسي أحد كبار علماء الزيدية.
(2) السلح: الغائط.

وله الورد المعاذ به ... والجناب الممرع الخصب
وهو الغيث الملث إذا ... أعوزتنا درها السحب
وإلى الرسي ملجؤنا ... من صروف الدهر والهرب
سيد شادت علاه له ... في العلا آباؤه النجب
وله بيت تمد له ... فوق مجرى الأنجم الطنب
حسبه بالمصطفى شرفًا ... وعلي حين ينتسب
رتبه في العز شامخة ... قصرت عن نيلها الرتب
ذاك فخر ليس تنكره ... لكم عجم ولا عرب
ولأنتم من بفضلهم ... جاءت الأخبار والكتب
وإليكم كل منقبة ... في الورى تُعزى وتنتسب
وبكم في كل معركة ... تفخر الهندية القضب
وبكم في كل عارفة ... ترفع الأستار والحجب
وإذا سمر القنا اشتجرت ... فبكم تستكشف الكرب



(19)

وقال مادحًا إبراهيم الرسي أيضًا:

باح وجدًا بهواه حين لم يُعط مناه
مغرم أغرى به السقـ ـم فما يرجى شفاه
كاد يخفيه نحول الـ ـجسم حتى لا تراه
لو ضنا يخفى عن العيـ ـن لأخفاه ضناه
حبذا الرسي مولى رضي الناس ولاه
جعل الله أعاديـ ـه من السوء فداه
فلقد أيقن بالثر وة من حل ذراه
من رقى حتى تناهى في المعالي مرتقاه
فات أن يبلغ في السؤ دد والمجد مداه
ملك مذ كان بالسطـ ـوة ممنوع حماه
بحر جود ليس يدري أين منه منتهاه
لم يضع من كان إبرا هيم في الناس رجاه
لا ولا يفرق من صر في زمان إن عراه
من به استكفى أذى الأيـ ـام والدهر كفاه
كيف لا أمدح من لم يخل خلق من نداه

❁ ❁ ❁

(20)

وقال مادحًا:

كـتـب الـحـصـيـر إلـى الـسـريـر
أن الـفـصـيـل ابـن الـبـعـيـر

فـلـمـثـلـهـا طـرب الأمـيـ
ـر إلـى طـبـاهـجـة بـقـيـر[1]

فـلأمـنـعـن حـمـارتـي
سـنـتـيـن مـن عـلـف الـشـعـيـر

لا هـم إلا أن تـطـيـ
ـر مـن الـهـزال مـع الـطـيـور

فـلأخـبـرنـك قـصـتـي
فـلـقـد وقـعـت عـلـى الـخـبـيـر

إن الـذيـن تـصـافـعـوا
بـالـقـرع فـي زمـن الـقـشـور

أسـفـوا عـلـي لأنـهـم
حـضـروا ولـم أك فـي الـحـضـور

لـو كـنـت ثَـمَّ لـقـيـل: هـل
مـن آخـذ بـيـد الـضـريـر

(1) طباهجة بقير: اللحم المشرَّح.

ولقد دخلت على الصديـ ـق البيت في اليوم المطير

متشمرًا متبخترًا للصفع بالدلو الكبير

فأدرت حين تبادروا دلوي فكان عمي المدير

يا للرجال تصافعوا فالصفع مفتاح السرور

لا تغفلوه فإنه يستل أحقاد الصدور

هو في المجالس كالبخو ر فلا تملوا من بخور

ولأذكرن إذا ذكر ت أحبتي وقت السحور

ولأحزنن لأنهم لما دنا نضج القدور

رحلوا وقد خبزوا الفطيـ ـر ففاتهم أكل الفطير

لا والذي نطق النبـ ـي بفضله يوم الغدير

ما للإمام أبي علـ ـي في البرية من نظير

❀ ❀ ❀

(21)

وقال مادحًا:

سلام على الربع ربع الجدا
سلام على تمره واللبا

سلام عليه سلام امرئ
معنًّى بتذكار ما قد مضى

سلام عليه فكم موقف
وقفناه فيه ندير الدلا

لعهدي فيه شيوخ لنا
غلاظ الرقاب عراض اللحى

إذا ما قبضت على لحية
وناديت بطني أجاب الخرا

وكنا من الظرف لو أننا
أقمنا نصافع شهرا

نعيب الوفاء ولهفي على
ولا أخادع من لا يعيب الوفا

ولا عذر ألا أدير اللطام
إذا الصفع دار وكلي قفا

وقد كنت تبت ولكنني
إذا الصفع دار أتاني الجشا

فلا تترك الصفع جهلاً به
فما أطيب الصفع لولا العمى

ومالي أكاتمكم قصتي
وأضرب بالطبل تحت الكسا

إذا كان في الصيف لي جنة
لأية حال أذم الفرا

ولم أكسب الحمق لكنني
خلقت رقيعًا كما قد ترى

لقد فقت فيه كما الفارســـ
ـي في الرمي فاق جميع الورى

كأن البنادق طوع له
فهن يصبن له ما اشتهى

إذا ما رمى طائرًا حطه
ولو أنه بمكان السها

فيالك من موقف مبهج
عجيب ومن منظر مشتهى

فعيد الطيور به مأتم
وأضيافه عنده في القرى

❀ ❀ ❀

(22)

وقال مادحًا، وفيها يتحسر على شبابه:

حي الخيام فإنني ... مغرى بأهل الخيام
بالراميات فؤادي ... بصائبات السهام
أسقمنني وتألَّيـ ... ـن[1] لا يُشفين[2] سقامي
أيام وصلي حرام ... والهجر غير حرام
لا عذب الله قلبي ... إلا بطول الغرام
سقيًا لدهر تولى ... بشرتي[3] وغرامي
كأنما ذلك العيـ ... ـش كان في الأحلام
لم يبق من نرتجيه ... لحادث الأيام
إلا ابن أحمد ذو الطَّو ... ل والأيادي الجسام
كفاه أغدق جودًا ... من واكفات الغمام
يلقى العفاة بوجه ... مستبشر بسَّام
معظمًا ترتجيه ... للنائبات العظام
يرمي الخطوب برأي ... أمضى من الصمصام
قرم[4] له عزمات ... تفل حد الحسام

---

(1) أي سيد في قومه.

(2) أي أقسمن، من الأَلِيّة وهي القسم بالله.

(3) في الأصل لأشفين، والظاهر أنه خطأ من النسَّاخ، لأن المعنى لا يستقيم.

(4) الشرة: قوة الشباب.

(23)

وقال مادحًا:

يا أهل ذا المنزل هل حيلة — تنجي فمن ظبيكم معطبي
عقرب صدغيه فقلبي إذا — همَّ توقى لدغة العقرب
وكلما لاحظني طرفه — لاحظني عن مقلة الربرب
يبسم إن ناولني ثغره — عن ذي غروب واضح أشنب
أنجبت في الحمق وهل فاضل — كناقص في الحمق لم ينجب
لو علموا مالي من لذة — لم ألح في الحمق ولم أعتب
أعتبني الدهر ولولا الذي — عم الورى بالبذل لم يعتب
لما رأى الآمال مصروفة — إلى السديد ابن أبي الطيب
فارقني من شره صاحب — كان لعمري شر مستصحب
هناك لو تبصرني تائهًا — على بني الدهر تعلقت بي
تطلب مني نائلاً بعد أن — كنتُ أرى الرزق مع الكوكب
كذاك من صاحب من لم يزل — رب جناب ممرع مطلب
أول من يثني به خنصر — وأصفح النفس عن المذنب
مهذب الآراء محمودها — مفضل في الشرق والمغرب
لا فرق عندي بين أقلامه — وبين فعل الصارم المقضب
ما استلها إلا أذلت له — من الأعادي كل مستصعب

❀ ❀ ❀

(24)

وقال مادحًا:

عد عن قال وقيل ... وصعود ونزول
حصحص الحق فما ذا ... شئت من قول فقولي
غير أني أقبل النا ... س لشيء مستحيل
فاسمعن مني ودعني ... من كثير وقليل
وصغير وكبير ... ودقيق وجليل
قد ربحنا بالحماقا ... ت على أهل العقول
فرعى الله ويبقى ... كل ذي عقل قليل
ما له في الحمق والخفـ ... ـة مثلي من عديل
فمتى أذكر قالوا ... شيخنا طبل الطبول
شيخنا شيخ ولكن ... ليس بالشيخ النبيل
طالما نادى نداما ... ه إلى شرب الشمول
قائلاً بالشادن الأغيـ ... ـد ذي الطرف الكحيل
أطرب الناس إذا غنـ ... ـى على ثاني الثقيل
قف على المنزل بالنحـ ... ـتين فالرسم المحيل
وقفة الواله للتسـ ... ـآل ما بين الطلول
أهملن دمعك فالرا ... حة في الدمع الهمول
عدَّ عمَّا أنت فيه ... من محال وفضول
واصرف المدح إلى ذي الـ ... ـطول والفعل الجميل
الذي ذكراه في كـ ... ـل محل وقبيل

ذى يـد بـالـجـود أنـدى　　من ندى الـغـيـث الـهطول
لـم يـكـن قـط لـراجـيــ　　ـه سوى سـمـح مـنـيـل
أســمــح الأمــة بــالــمــا　　ل وبـالـنـيـل الـجـزيـل
وإذا مــا ســيــل الــفــي　　بـالـنـدى غـيـر بـخـيـل
لــم يـزل يـذخـر لـلـحـا　　دث والـخـطـب الـجـلـيـل
نـاهـض إذ عـجـز الأقــ　　ـوام بـالـعـبء الـثـقـيـل
ليس يصغي في المقالا　　ت إلــى عــذل الــعــذول
وإذا مــا قـــال قـــولاً　　لـم يـكـن غـيـر فـعـول
ولــقــد عــزت بــه الآ　　داب من بـعـد الـخـمـول



(25)

وقال مادحًا، وشاكيًا من الدهر:

هل من سبيل إلى بيتي وجاريتي
أنى وكيف وما داري بدانية
أم هل سبيل إلى البيت الذي سكنت
فيه التي بفراقي غير راضية
لا أحمد البعد عنها بعد معرفتي
بأنها لبعادي غير حامدة
أشكو إلى الله دهرًا غير متئد
من قبح ما لج فيه من معاندتي
ما زدت فيه اجتهادًا في معاتبة
إلا وزاد اجتهادًا في مغايظتي
أقول والدهر لا يألو مراغمة
وليس يثنيه شيء عن مراغمتي
يا واحدًا ليس إلا من يؤمله
ويرتجي عفوه جد لي بواحدة
وامنن علي على أني وإن نزحت
عني فما هي عن قلبي بنازحة
ناشدتك الله فيما قد أشرت به
إلا قبلت ولا تهمل مناشدتي
واستعمل السخف واترك ما سواه فما
لذاذة العيش إلا في المساخفة

والصفع إياك منه فالعمى أبدًا
بغير شك منوط بالمصافعة
لكن مدحت حميدًا فامتدحت فتىً
وقفًا على منة تسدى وعارفة
رأيته فرأيت البدر في أفق
والشمس طالعة من كل شارقة
والبحر معترضًا والغيث منبجسًا
برائحٍ لمرَجِّيه وغادية
ساس الأمور بآراء مهذبة
صوادر بين أفكار وبادرة
مستحسن اللفظ في القرطاس موجزه
موفق الرأي محمود المخاطبة
ذو أنمل ما انتضت في حادث قلمًا
إلا وفل شباه كل حادثة
في كل يوم له نعمى مجددة
ليست إذا طلعت عنا بآفلة
ما زال يتبع معروفًا بعارفة
جودًا ويجهد نفسًا في معاونتي
حتى رأيت صروف الدهر عائذة
من بعد ضربي وحربي بالمسالمة

❀ ❀ ❀

(26)

وقال مادحًا الشذائي:

ليلي بتنِّيس[1] ليل الخائف العاني
تفنى الليالي وليلي ليس بالفاني

أقول إذ لج ليلي في تطاوله
يا ليل أنت وطول الدهر سيان

لم يكف أني في تنيس مطرح
مخيم بين أشجان وأحزان

حتى بليت بفقدان المنام فما
للنوم إذ بعدوا عهد بأجفاني

ما صاعد البرق من تلقاء أرضهم
إلا تذكرت أيامي بنعمان

ولا حننت إلى نجران من طرب
إلا تكنفني شوق لنجران

لا تكذبن فما مصر وإن بعدت
إلا مواطن أطرابي وأشجاني

ليالي النيل لا أنساك ما هتفت
ورق الحمام على دوح وأغصان

(1) تنيس: مدينة مصرية.

أصبو إلى هنوات[1] فيك لي سلفت
قطعتهن وعين الدهر ترعاني
مع سادة نجب غر غطارفة
في ذروة المجد من ذهل بن شيبان
وذي دلال إذا ما شئت أنشدني
وإن أردت غناءً منه غناني
سقيته وسقاني فضل ريقته
وجاد لي طرفه عفوًا ومناني
ما زلت أجني بلحظي ورد وجنته
وأستغير على تفاح لبنان
ما زال يأخذها صفراء صافية
حتى توسد يسراه وخلاني
الله يعلم ما بي من صبابته
وما علي جناه طرفه الجاني
كم بالجزيرة من يوم نعمت به
على تصاخب نايات وعيدان
سقيًا لليلتنا بالدير بين ربًا
باتت تجود عليها سحب نيسان
والطل منحدر والروض مبتسم
عن أصفر فاقع أو أحمر قان

(1) هنوات: أوقات.

والنرجس الغض منهل مدامعه
كأن أجفانه أجفان وسنان
أستغفر الله من عقل نطقت به
ما لي وللعقل ليس العقل من شاني

❁ ❁ ❁

لا والذي دون هذا الخلق صيرني
أحدوثة وبحب الحمق أغراني
ما للشذائي من مثل يقاس به
ولا له في اصطناع العرف من ثان
مهذب الرأي محمود خلائقه
رحب المكارم سمح غير منان
من كان في الجود والإفضال لذته
لم يخله الجود من فضل وإحسان
وجملة الأمر فيه أنه رجل
يراقب الله في سر وإعلان
إن كنت قلت سوى ما فيه أعرفه
إذًا كفرت بمعبودي ودياني
إذا جرت يده في الطرس كاتبةً
تبلج الطرس عن در وعقيان
وإن تكلم جاءته براعته
بكل ما شاء من فهم وتبيان

❁ ❁ ❁

(27)

وقال يصف تبدل أحواله:

عاذل كم فيه تعذليني ... وكم إلى كم تؤنبيني
لو بك ما بي من التصابي ... لكنت لا شك تعذريني
إن الذي قد أذاب جسمي ... بالثغر والجيد والجفون
بدر تمام على قضيب ... ركب من نغمة ولين
ما شئت من نرجس جني ... غض وورود وياسمين
عيناه تسطو على فؤادي ... والموت في سطوة العيون
فأطيب العيش كان عندي ... أيام للفسق قلدوني
وكنت طبًا به بصيرًا ... وأقود الناس في سكون
فكم غزال أخذت قسرًا ... وكم مليح حوت يميني
والناس يسعون نحو داري ... من كل أرض ويقصدوني
فذا يوافي بثوب خز ... وذا يوافي بثوب توني
وذا يفدي وذاك يهدي ... وذاك يمضي وذا يجيني
وكل علق إلى مراحي ... أهدى من الطير للوكون
وكان خلقي لهم رضيًا ... أصفعهم ثم يصفعوني
قد أجمع الناس أن حمقي ... أحسن من عفتي وديني
قد عشت دهرًا أعول عقلي ... والناس إذ ذاك يُبعدوني
فمذ تحامقت قد كساني ... حمقي وقد عالني جنوني
ومن بلائي أبو عمير ... معرض لي إلى المنون
منصَّب ما ينام وقتًا ... وليس يهدى من الرنين

من كـان ذا زوجـةٍ فـإنـي لشقوتي زوجتي يميني
عـميـرة قـد جـلـدت حـتـى خـشـيـت والله يـجـلـدونـي
فـراقـبـوا الله فـي أمـوري فـطـلـقـوهـا وزوجـونـي

